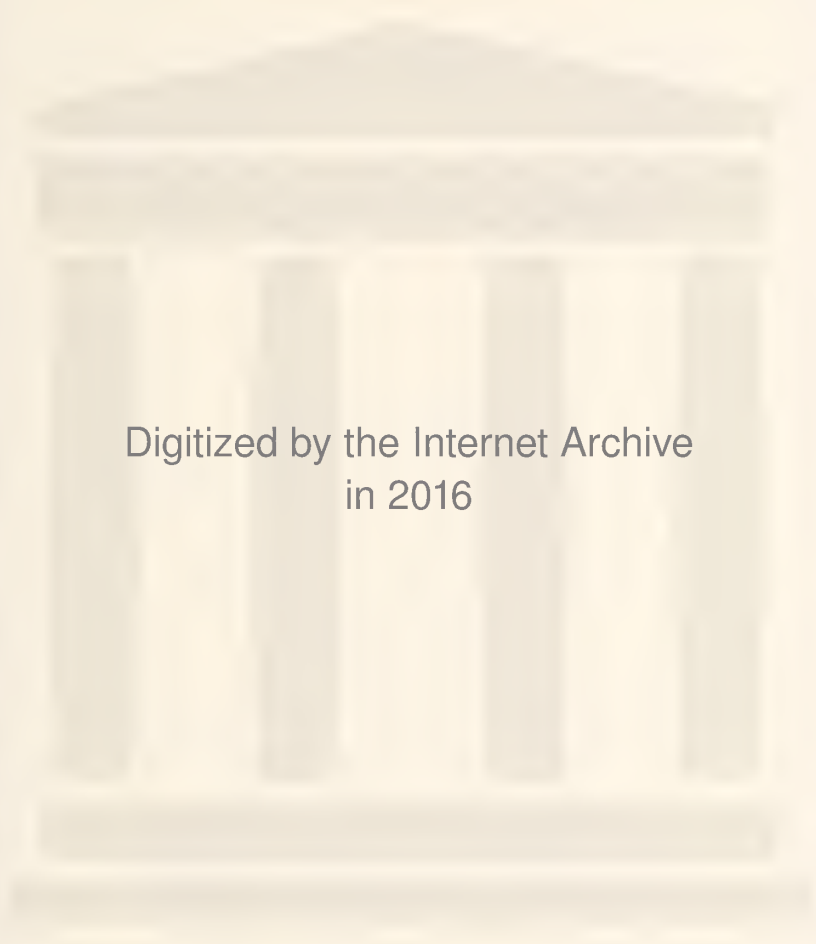


PER BT83.57 .R485

Revista de interpretaciⁿ
bmblica latinoamericana :
RIBLA.



Digitized by the Internet Archive
in 2016

SEMBRANDO ESPERANZAS

PABLO RICHARD
MILTON SCHWANTES
LEONÍDIO GAEDE
HAROLDO REIMER
ALICIA WINTERS
NANCY CARDOSO PEREIRA
JACIR DE FREITAS FARIA
JORGE LUIS RODRÍGUEZ G.
RAFAEL RODRIGUES DA SILVA
SANDRO GALLAZZI
PEDRO LIMA VASCONCELLOS
IVONI RICHTER REIMER
LAUREN FERNÁNDEZ
JAIME CASTILLO



Ribla

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)	Paulo Nogueira (Brasil)
José Severino Croatto (Argentina)	Jorge Pixley (Nicaragua)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)	Haroldo Reimer (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)	Pablo Richard (Costa Rica)
Sandro Gallazzi (Brasil)	Milton Schwantes (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)	Elsa Tamez (Costa Rica)
Néstor O. Míguez (Argentina)	Leif Vaage (Canadá)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)	Tânia Mara Vieira (Brasil)
Carmaña Navia (Colombia)	Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, Rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, E-mail: mschwantes@bol.com.br

Coordinador de este número

Haroldo Reimer • Rua 20, n.81, ap. 2103 • Centro
Goiânia / GO • 74020-170 • Brasil • E-mail: h.reimer@terra.com.br

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
Editorial DEI, Apartado 390, Sabanilla, 2070 San José, Costa Rica

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis/RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-000 São Leopoldo/RS, Brasil

<i>Precio de suscripción</i>	América Latina:	US\$	24
(3 números al año)	Otros países:	US\$	36
Costa Rica:		¢	3.450
Ejemplares sueltos	América Latina:	US\$	9,5
	Otros países:	US\$	14,5
	Costa Rica:	¢	1.380

REF
LAP STORAGE

LIBRARY OF PRINCETON
SEP - 5 2000
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 39

Sembrando esperanzas



COSTA RICA

2001/2



Traducción: Guillermo Meléndez

Revisión: RECU

Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA

© Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2000

© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador

1ª edición, 2001

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CONTENIDO

HAROLDO REIMER. <i>Presentación</i>	5
PABLO RICHARD. <i>Cinco pequeñas esperanzas en la Lectura Comunitaria de la Biblia</i>	7
MILTON SCHWANTES. <i>Palabras juuto a la fuente. Lindas palabras en lugares escondidos: Anotaciones sobre Génesis 16,1-16</i>	10
LEONÍDIO GAEDE. <i>Construir esperanzas. Lecturas poéticas del Génesis</i>	20
HAROLDO REIMER. <i>Sobre pájaros y niños. Mirada ecológica en leyes del Deuteronomio</i>	33
ALICIA WINTERS. <i>Ollas, lentejas y queso... Brindando esperanza a los desplazados por la violencia (2 Samuel 15-17)</i>	44
NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>Dormir en paz: condición de la esperanza. Oraciones de ira y sosiego</i>	52
JACIR DE FREITAS FARIA. <i>Esperanza de los pobres en los salmos</i>	57
JORGE LUIS RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ. <i>“Mientras hay vida hay esperanza”. Las pequeñas y firmes esperanzas diarias en Qohélet</i>	69
RAFAEL RODRIGUES DA SILVA. <i>Mo(vi)uientos entre la imagiaria de la opresión y el imaginario de la esperanza. Una lectura del libro de Daniel</i>	77
SANDRO GALLAZZI. <i>Memorias de Obed, esclavo eunuco e incircunciso</i>	95
PEDRO LIMA VASCONCELLOS. <i>Sembrar... para la fiesta que viene después</i>	104
IVONI RICHTER REIMER. <i>Economía de Dios y diacouía. Estrategias de esperanza para el mundo (Mateo 25,31-46)</i>	115

LAUREN FERNÁNDEZ Y JAIME CASTILLO. *Signos de esperanza* 130

RESEÑAS

- Fred Strickert, *Bethsaida. Home of the Apostles* 144
- Ivoni Richter Reimer, *O belo, as feras e o novo tempo* 145

PRESENTACIÓN

Es difícil divisar el todo. Vivimos (en) fragmentos. Hasta nuestro destino histórico parece estar en la fragmentariedad. Cuando avanzamos y nuestros ojos comienzan a percibir una parte mayor del todo, una parte que los pies pod(ría)n alcanzar, la fragmentariedad de la vida y del vivir histórico se impone por la dispersión de las fuerzas.

Grandes utopías alimentaron y continúan alimentando nuestra caminata histórica por estos caminos latinoamericanos y caribeños. Por momentos, hasta vivimos rupturas e irrupciones en nuestra sufrida historia. Por momentos históricos, las “venas abiertas” sangrarán menos.

Hace algún tiempo, las claridades del horizonte se disiparon. Aparecieron brumas desorientadoras. No obstante, el horizonte de la esperanza y de la vida en plenitud permanece y llama a caminar.

¿Cómo avanzar?

Un paso es rearticular las pequeñas esperanzas de lo cotidiano para que la vida se mantenga y adquiera nuevo vigor. Los fragmentos de vida, o de la vida, son partes de un todo; están en incesante inter-retro-relación. Eso se va conformando como evidente, como ratificación de percepciones y visiones de los antiguos.

Este número de RIBLA reúne una serie de textos que buscan leer y releer partes de la Biblia desde la perspectiva de las esperanzas en la cotidianidad. Las “pequeñas utopías” en lo cotidiano son celebradas como la experiencia del vivir que da firmeza, perseverancia y sustentación para proyectos mayores, para las grandes utopías. Tales esperanzas, parciales, variadas, fragmentarias, integran en sí la perspectiva del todo.

En la fragmentariedad del vivir, sin embargo, con la integralidad en el mirar, vislumbramos, en el porvenir, el todo, y, caminando, vamos... Sembrando Esperanzas.

Haroldo Reimer

CINCO PEQUEÑAS ESPERANZAS EN LA LECTURA COMUNITARIA DE LA BIBLIA

Resumen

Confrontados por un movimiento conservador en las iglesias, este artículo intenta señalar que la construcción de las esperanzas en el contexto latinoamericano se da fuertemente a través de la lectura de la Biblia y desde un nuevo sujeto: toda persona bautizada que lee e interpreta la Biblia. El texto busca señalar cinco pequeñas esperanzas que se realizan en la Lectura Comunitaria de la Biblia: autoridad, legitimidad, seguridad, autonomía y libertad.

Abstract

Confronted by a conservative movement in the churches, this article tries to point out that the building up of hope in the Latin American context happens with great strength when the bible is read from the place of a "new subject": every baptized person who reads and interprets the bible. The text points to five small signs of hope that become visible each time the bible is read in community: authority, legitimacy, security, autonomy and liberty.

Los horizontes se cierran, pero no muere la esperanza

En el contexto de la iglesia católica estamos sufriendo en los últimos 10 años un movimiento conservador. El movimiento de reforma nacido en el Concilio Vaticano II está siendo cada vez más sofocado. En la reforma, la Iglesia se pensó a sí misma en medio del mundo, al servicio del mundo. Hoy los conservadores quieren una Iglesia centrada sobre sí misma, de espaldas al mundo. Crece el miedo al ecumenismo, al diálogo inter-religioso, al pluralismo religioso en la Iglesia. Crece igualmente el miedo a los laicos, a las mujeres, a los jóvenes, a los indígenas, sobre todo cuando ellos y ellas se organizan y hacen teología como sujetos en la Iglesia. La Iglesia tiene cada día más miedo a la crisis del mundo moderno y a los procesos de fragmentación, desagregación y violencia. Ante esto, los sectores conservadores buscan seguridad en la centralización institucional y en la re-afirmación del dogma y de la ley como realidades absolutas. El Código de Derecho Canónico y el Catecismo de la Iglesia Católica, ambas obras elaborados después del Concilio Vaticano II con el fin de institucionalizar el Concilio, son utilizados ahora en contra del Concilio. Algunos llegan al extremo de tomar estas dos obras como guías únicas y definitivas, dejando de lado los textos del Concilio.

¿Significa todo ésto que muere la esperanza al interior de la Iglesia? Mueren quizás las esperanzas grandes e inmediatas, pero se multiplican las esperanzas pequeñas y a largo plazo. Alguien decía lo mismo en forma metafórica: “pasó el tiempo de los elefantes, ahora es el tiempo de las hormigas”.

Las fuerzas que mantienen viva la esperanza

Hay tres fuerzas hoy en día que mantienen viva la esperanza al interior de la Iglesia: la espiritualidad, el movimiento bíblico y la solidaridad. En estos tres campos hay cada día más creatividad y crecimiento. Son las tres fuerzas que están renovando a las comunidades de base y a los movimientos eclesiales de base. Son las tres realidades que renuevan a la Iglesia como Pueblo de Dios, entendido como comunión de comunidades y movimientos. La Espiritualidad es la actividad del Espíritu en las comunidades (*pneuma*). El Movimiento Bíblico tiene como centro la Palabra de Dios (*logos*). La Solidaridad es la expresión del amor de Dios en la historia (*agape*). *Pneuma-logos-agape* es la realidad misma de Dios vivida en las comunidades. Las tres realidades van siempre juntas. La *Espiritualidad* se desarrolla con la Palabra y la Solidaridad, de lo contrario se cae en el espiritualismo. El *Movimiento Bíblico* va también con la Espiritualidad y la Solidaridad, si no se cae en el fundamentalismo bíblico. Por último la *Solidaridad* se practica con la Espiritualidad y la Palabra de Dios, si no caemos en el asintencialismo. A partir de nuestra experiencia como biblistas latino-americanos, el centro histórico de la construcción de la esperanza lo ponemos en el Movimiento Bíblico, pero este movimiento no se aísla de las otras dos fuerzas que son la Espiritualidad y la Solidaridad.

El Movimiento Bíblico Latinoamericano: un nuevo sujeto intérprete

Este movimiento tiene como objetivo fundamental e inmediato entregar la Biblia al Pueblo de Dios. Poner la Biblia en las manos, en el corazón y en la mente del Pueblo de Dios. El objetivo a largo plazo es la reforma de la Iglesia, para que ésta sea signo eficaz del Reino de Dios en la historia. El movimiento bíblico tiene muchos aspectos interesantes. Aquí quiero centrarme en uno sólo, que a mi parecer genera la mayor esperanza en el Pueblo de Dios. Se trata del nacimiento de un *nuevo sujeto intérprete* de la Biblia en la Iglesia. Tradicionalmente se han afirmado dos sujetos intérpretes: el exégeta profesional, que hace una interpretación científica de la Biblia y el representante del magisterio, que hacen una interpretación magisterial y autorizada de la Biblia. Hoy buscamos construir un tercer sujeto intérprete de la Palabra de Dios: todo bautizado o bautizada que lee e interpreta la Biblia en el seno de la comunidad eclesial. El movimiento bíblico entrega la Biblia a este nuevo sujeto intérprete de la Palabra de Dios en el seno del Pueblo de Dios. Pero este sujeto no está solo: recibe la ayuda de la Ciencia Bíblica y del Magisterio. Ciencia y Magisterio son necesarios para una interpretación de la Biblia, a condición que ninguno de los dos se absoluticen por encima de la Palabra de Dios y que estén al servicio de la interpretación de la Biblia en el seno de la comunidad eclesial.

El nuevo sujeto intérprete de la Palabra de Dios, que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia, con la ayuda de la Ciencia y del Magisterio, lo hace con cinco características: con autoridad, legitimidad, seguridad, autonomía y libertad. Estas palabras asustan a los que absolutizan el poder dentro de la Iglesia, pero también son cinco pequeñas esperanzas que hacen posible a largo plazo la reforma de la Iglesia al servicio del Reino de Dios. Veamos brevemente estas 5 características:

Autoridad: el cristiano o cristiana que lee e interpreta la Biblia, no en forma individual, sino en el seno de la comunidad eclesial, con el apoyo de la Ciencia Bíblica y del Magisterio, lo hace con autoridad, con auténtica y verdadera autoridad. No hay nada más impresionante cuando un campesino, un joven, una mujer o cualquier otro miembro del Pueblo de Dios dice con toda autoridad: "ésto es Palabra de Dios". La interpretación de la Biblia, en las condiciones que ya hemos repetido, está dando autoridad al Pueblo de Dios, a todos los miembros de las comunidades eclesiales.

Legitimidad: los cristianos que interpretan la Biblia no están haciendo algo prohibido o ilegítimo, sino algo que les pertenece con toda la legitimidad intrínseca a la acción interpretativa que realizan. Es algo que le es propio, que les pertenece.

Seguridad: el autoritarismo genera siempre inseguridad en los laicos y laicas. Sea el autoritarismo clerical, como el autoritarismo exegético o magisterial. El método de lectura comunitaria de la Biblia, con todas sus exigencias, permite a la comunidad una interpretación segura de la Biblia. Permite una interpretación segura, que no desprecia el apoyo de la Ciencia y del Magisterio.

Autonomía: esta palabra genera mucho miedo, pues se piensa la autonomía como rechazo de la autoridad legítima de la Iglesia. No se trata de eso, sino de romper la dependencia malsana que mata la creatividad de los miembros del Pueblo de Dios. Autonomía significa tener motor propio, significa saber caminar con nuestros propios pies, con nuestra propia fuerza, pensar con nuestra propia cabeza. Nada más frustrante para un dirigente tener que estar siempre motivando y empujando a la gente. La Biblia en las manos, en el corazón y en la mente del Pueblo de Dios, otorga al Pueblo un caminar propio, con sus propios medios. La autonomía no significa el rechazo de la ayuda de la Ciencia y del Magisterio.

Libertad: se trata de la libertad del Espíritu, de la libertad de los hijos e hijas de Dios. Libertad frente a la Ley como absoluto. Libertad frente a las instituciones que aplastan al ser humano como sujeto. El sujeto es libre o no es sujeto. La libertad es la fuerza interior del Espíritu que nos permite leer e interpretar la Biblia con los ojos y el corazón de Dios.

Pablo Richard

Apartado postal 389-2070

Sabanilla

San José

Costa Rica

email: ssee@correo.co.cr

PALABRAS JUNTO A LA FUENTE

Lindas palabras en lugares escondidos – Anotaciones sobre Génesis 16,1-16

Resumen

Alrededor de la fuente se tejen historias, caminos de libertad. En medio de las tareas cotidianas de asegurar el agua se desdoblán historias como las de Hagar. Génesis 16 narra un camino de resistencia y de esperanza de una esclava. Ilumina nuestras vidas para que en las luchas y en los deseos de cada día nazcan nuevos espacios.

Abstract

Around the well, histories become intertwined, as well as roads to liberty. While pursuing the daily churns to make sure about the water, histories like the one about Hagar unfold. Genesis 16 recounts the way of resistance and hope of a slave. It illuminates our own lives in order to open up new spaces in the struggles and desires of our everyday life.

¡Huéspedes! ¿Y piratas?

Estamos hospedándonos en la casa del vecino. Y ahí todo cuidado es poco.

El libro del Génesis es el *Berexit* de la sinagoga. Al leer su capítulo 16 nos hospedamos en la casa de la sinagoga, en estos “templos de Dios” (véase Salmo 73,17).

Cuando se está de visita, conviene tener mucho cariño por la casa de quien nos hospeda. Cada casa tiene sus reglas, su manera, sus horarios, sus fiestas, su tono de voz, su cultura.

No solo es necesario respetar esta casa que nos acoge. También nos viene bien dejarnos acoger. Ahí la gente percibe diferencias en relación a nuestra propia casa. Ahí la gente aprende otro modo de otros.

¿Qué podría yo contar en mi casa si no estuviese atento a la casa de quien visito, percibiéndola, respetándola, siendo acogido en sus diferencias? En verdad me empobrezco culturalmente si voy por encima de la otra con mis grandes patas.

Berexit es casa vecina y casa diferente, bella y querida. Agar e Ismael, Sara y Abraham la habitan. Son sus bellezas. Si mi visita los vuelve feos, mutilados, sería mejor que me quedase en mi propia casa, si la tuviese.

En verdad, ni la tengo. Sin estos “templos de Dios”, las sinagogas, la casa, que sería mía, se cae a pedazos. Se torna casa sin estructuras. El primer viento la de-

riba (véase Mateo 7,24-27). Si no puedo ser huésped, quedo en la calle, sin casa, ni abrigo, ni nadie.

Por eso, por amor a mí mismo, digo inclusive: ¡déjenme ser huésped en este *Berexit* y en las gentes que me prestan este libro tan bello!

Necesito de posada, si bien no la merezco. Si me cerraran la puerta, lo harían con toda razón. Ya que las hijas y los hijos de la sinagoga ya saben que solamente les causamos dolores y masacres, podrían sospechar que cuanto más nos refugiamos en sus casas, más los echamos, los desahuciamos.

Los negros e indios conocen la misma tragedia.

Es como una piedra que una vez que comienza a rodar monte abajo, todo se lo lleva consigo. Cuando empezamos a rodar la piedra contra nuestros primeros vecinos, los de la sinagoga, damos inicio a un despeñadero, un abismo, algo así como el *xeol*/infierno.

Las mujeres y los niños cuentan lo mismo.

A las Saras se les prohibirá refr (véase Génesis 18,12 y 21,6) y a los niños se les impedirá ser cual un mesías (véase Isaías 9,5 y Marcos 10,13-16). No solo rodamos sobre casas vecinas, sino imponemos un silencio de terror a nuestra propia casa.

Las hijas y los hijos de Agar fueron alejados. Vistos con desconfianza atroz. Combatámoslos por siglos sin fin. Aun aquí, en tierras caribeñas y latinoamericanas, los primeros en devastarlas se figuraban estar luchando contra moros, gente que había que destrozar, costara lo que costara.

¡Quien sufrió “nuestras” cruzadas que lo diga!

Tenemos, de hecho, modos de bandido. Tenemos un extraño modo de hacer-nos huéspedes. Al final, acabamos con toda vecindad. Las conquistas se volvieron nuestra compañía.

Lo hicimos con judíos y judías. Y lo que ahí fue ejercitado, se llevó a todas las tierras. Negras y negros, indias e indios, moros y musulmanes y millones de otros más nos recibieron bien en sus tierras que “plantándolas dan”. Pero pocos quedaron, en gentes y plantas.

Es que aunque huéspedes, permanecemos aliados a gentes con cara de pirata. Por eso, todo cuidado es poco.

Es que ya ni sé ser huésped. Acabo no viendo los estragos que dejo atrás, al salir.

Pero, no únicamente eso: también acabo no oyendo las bellas historias de resistencia y vida restaurada que, a pesar de mí, reverdecen en los “templos de Dios”. *Ayúdame a ser huésped de Tu Espíritu de Vida. El valle es de huesos. No obstante, en Tus valles hasta los huesos viven, hasta las cenizas se levantan.*

Visitemos, entonces, el *Berexit* en su capítulo 16.

Un eje de rueda

Estamos tomando el ómnibus en un punto, en una parada. Sin embargo, la línea no comienza aquí, ni tiene ahí su punto final.

El capítulo 16 es un punto en un trayecto mayor. Es uno, si bien es muy especial. En él —por así decirlo— muchas personas se apresuran a descender. Y muchas suben en él; se apiñan para entrar. Son pueblos enteros.

En otra figura: el capítulo 16 es cual *eje* de una rueda.

Los capítulos 15 y 17 circulan a su alrededor. Hay semejanzas entre estos dos capítulos: en ambos Dios y Abram son los únicos ‘personajes’. Estos capítulos son cual piezas teológicas, o como dicen los especialistas: los capítulos 15 y 17 son “narraciones teológicas”. En ambos se ‘simulan’ cuentos para transmitir mensajes.

Se quiere transmitir mensajes de promesa: de Abram saldrá un pueblo (capítulo 15), saldrán pueblos (capítulo 17). (Dicho sea de paso, en estos capítulos Sara casi desaparece). Y este pueblo, salido de Abram, tendrá tierra (15,7-21 y 17,8). Promesas de pueblo y de tierra circundan nuestro capítulo 16.

Más allá de este primer círculo, compuesto por los capítulos 15+17, un segundo circunda el capítulo 16, que funciona para ellos como una especie de eje.

Pienso en los capítulos 13-14+18-19. Estos conforman un conjunto; son, como se dice, un ciclo de narraciones. Y ellos igualmente están imbuidos del tema de la tierra. Es que el suelo es poco. No alcanza para alimentar los grupos de Lot y de Abram.

Se separan para poder sobrevivir. Unos, con Abram, se quedan en las montañas. Otros, con Lot, van a la planicie, aproximándose a las ciudades de Sodoma y Gomorra. Y ahí sucumben.

Por lo tanto, la tierra de planicie es tierra de peligros. La tierra de promesas es tierra de montaña. Ahí, en las alturas de Judá, están los justos cual Abram.

Siendo así, los capítulos 13-14+18-19 tienen de igual forma en la tierra su tema más notable. Con este tema circulan alrededor de nuestro capítulo 16.

En verdad, no solamente lo circundan. Llegan hasta a forzar contenidos de nuestro capítulo 16.

Sí, fuerzan. Pues, no hay dudas de que este nuestro capítulo 16 fue moldeado para ocupar el lugar que ahora ocupa. Eje que es eje pasa por el torno. Y el nuestro, este capítulo 16, fue torneado —al menos en parte— para cumplir la función que desempeña, la de hacer girar a su alrededor, primero, los capítulos 15+17, y, en seguida, los capítulos 13-14+18-19.

Ya la primera frase, que hace de título para todo el capítulo 16, expresa la ligazón del eje con sus dos ruedas: “y Saray, la mujer de Abram, no le daba hijos” (v. 1a). Tal hijo sería no únicamente para que hubiese descendencia, para perpetuar la especie. Aún más candente era el destino de la herencia, en especial la de la tierra (véase 15,3: ‘un hijo de esclavo será mi heredero’).

La tierra exige un hijo. ¡Trae consigo un mundo patrilíneo!

Pero no es apenas este primer versículo el que presiona nuestro capítulo 16 en una determinada dirección. Hay otros momentos del capítulo que también están en esta onda.

Me refiero a una pequeña nota en medio del v. 3: “después de haber él [= Abraham] morado diez años en la tierra de Canaán”. Ahora, Abraham estaba tomando posesión de la tierra de Canaán justamente en favor de sus hijos. Solo que, el no tenerlos, echaba por tierra esta posesión. ¿Por que posesionarse entonces de tierra si no había un heredero?

Me refiero asimismo al final. Los vv. 15-16 registran de manera conclusiva que, ahora, con Ismael —nombre dado aquí al niño por el propio Abraham!— fue dado a luz un hijo a Abraham, aquél que durante diez años había estado ahí, en la tierra de Canaán, ocupándola.

Por último, me refiero al v. 9, a la orden supuestamente angelical: “vuelve a tu señora”. También él tiene sus raíces en estos capítulos colocados alrededor de nuestro capítulo. ¿De qué serviría la promesa de tierra si el hijo por nacer de Agar no fuese posesión del señor?

Está claro: en el comienzo (v. 1a), en el medio (vv. 3+9), y en el final (vv. 15-16), nuestro eje está conectado a las ruedas que circulan a su alrededor. Los capítulos que lo circundan presionan el capítulo 16 para que éste sea leído en la perspectiva de la promesa de la tierra.

Lo que acabo de concluir es fundamental para la lectura de este nuestro capítulo 16. Por eso, llamo especialmente la atención hacia este aspecto. Tiene gran implicación para la propuesta de lectura que seguiré.

Empecemos por la *traducción*, bastante literal para tomar el gusto al hebreo.

La saga de Agar: una traducción literal

¹Y Saray, mujer de Abram, no le daba a luz. Y ella tenía una esclava egipcia de nombre Agar. ²Saray le dijo a Abram: “He aquí que Yahveh me cerró de dar a luz. Llégate a mi esclava, tal vez me edificaré a partir de ella”. Y Abram oyó la voz de Saray. ³Y Saray, la mujer de Abram, tomó a Agar, la egipcia, su esclava —después de haber morado Abram diez años en la tierra de Canaán— y la dio a Abram, su marido, a él por mujer. ⁴Y él fue a Agar. Ella quedó embarazada. Y vio que estaba embarazada. Y su señora quedó disminuida ante sus ojos. ⁵Y dijo Saray a Abram: “¡Mi injusticia sobre ti! Yo misma puse mi esclava en tus brazos. Y ella vio que estaba embarazada y quedé disminuida ante sus ojos. Juzgue Adonai entre mí y ti!”. ⁶Y dijo Abram a Saray: “¡Tienes a tu esclava en tus manos! ¡Haz con ella lo que fuere bueno a tus ojos!”. Y Saray la golpeó. Y ella huyó de delante de sus ojos. ⁷Y el mensajero de Adonai la encontró junto a una fuente de agua en el desierto, junto a la fuente en el camino de Sur. ⁸Y dijo: “Agar, esclava de Saray, ¿de dónde vienes? ¿Y a dónde vas?”. Y dijo ella: “De la presencia de Saray, mi señora, estoy huyendo”.

⁹Y le dijo el mensajero de Yahveh:

“Vuelve a tu señora
y doblégate debajo de sus manos”.

¹⁰Y le dijo el mensajero de Yahveh:

“Multiplicaré y multiplicaré tu descendencia
y no se contará tu multitud”.

¹¹Y le dijo el mensajero de Yahveh:

“He aquí que tú estás embarazada,
y darás a luz un hijo,
y proclamarás su nombre: Ismael,
pues Yahveh oyó tus opresiones.

¹²Y él será un hombre como un asno salvaje:

su mano contra todos,
y la mano de todos contra él.

Y enfrente de todos sus hermanos morará”.

¹ O sea: “¡la injusticia que me aconteció recaiga sobre ti!”.

¹³Y ella proclamó el nombre de Adonai, que le estaba hablando: “Tú eres el Dios que me ve”. Pues dijo: “De hecho, ¿no vi aquí después que él me ve?”. ¹⁴Por eso llamó² aquel pozo: “Pozo del viviente que me ve”. He aquí que está entre Cadés y Béred. ¹⁵Y Agar dio a luz un hijo a Abram. Y Abram proclamó el nombre de su hijo, que Agar le diera a luz, Ismael. ¹⁶Y Abram tenía ochenta y seis años, cuando Agar dio a luz a Ismael para Abram³.

Muchos aspectos deben ser examinados ligados a este capítulo 16. Aquí solamente me ocupo de algunos. Me interesan en particular las experiencias de Dios expresadas en este conflicto tan agudo, en medio de tan grandes dolores como los vividos por Agar, y también por Sara y Abraham.

En los cantos de vida que a Agar le cupo vivir, experimentó el Dios de la vida, a pesar de todo, en medio de la esclavitud, empujada al desierto, embarazada y despreciada.

Huyó

Ella, Agar, “huyó”; he aquí la cuestión, he aquí el momento en el cual nuestra atención se vuelve hacia ella: “y ella huyó de su presencia”.

He aquí la rebelión de la esclava: huyó. Es ‘poco’, y es todo. Éste es el pasaje del ser esclavo para dejar de serlo. La huida es liberación (también en Éxodo 14,5). La huida es el camino de la libertad. Es cuando “nosotros nos vemos libres”, como lo expresa un salmo de esclavos fugitivos (Salmo 124).

Esta huida tiene su historia anterior y su camino posterior.

Precede una actitud que prepara la huida. Nosotros la llamaríamos quizá liberación interna. El hebreo lo expresa a su modo: “ella [= Agar] disminuyó a su señora a sus ojos” (v. 4). Agar, en rigor, no “despreció” (Almeida) a quien la poseía. Ella, sí, descubrió que sus verdugos eran pequeños. No tenían el poder que parecían tener. Mientras que ella, embarazada, aunque esclava, era gente fuerte.

Cuando ella los percibió pequeños, sus pies para la huida comenzaron a hacerse rápidos, sus horizontes se tornaron ágiles.

A la huida siguen las palabras del “mensajero de Yahveh”. Ellas son dichas a quien huye, se rebela.

Hasta entonces nadie le había dicho nada a la esclava. Ella era una pieza. Ahora hay quien le hable.

El mensajero, aun cuando sea divino, de Yahveh, no hace preguntas celestiales o últimas. Pregunta por lo inmediato: “de dónde vienes? ¿A dónde vas?”. Y la respuesta es igualmente simple y directa: “estoy huyendo...” (v. 8).

² Otros traducen: “se proclamó”.

³ El comentario ya clásico de Claus Westermann, *Gênesis 2. Teilband Gênesis 12-26*. Neukirchen. Neukirchener Verlag, 1989 (2a. ed.), 719 págs. [hay traducción al inglés], contiene mucha bibliografía sobre Génesis 16. La bibliografía latinoamericana y caribeña se encuentra en la disertación de Mercedes Brancher, citada en la próxima nota. Leí con interés el ensayo de Savina J. Teubal, “Sara y Agar. Matriarcas e visionárias”, em *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*, editado por Athalya Brenner. São Paulo, Paulinas, 2000, págs. 259-275.

Ahí no está ocurriendo nada de epifánico y sensacional. El encuentro es corriente. Es una conversación de pozo en que desconocidas(os) se identifican, se explican.

Este encuentro sencillo, inicialmente nada especial, es el que, poco a poco, hace manar el agua viva. El desarrollo del encuentro lo hace especial.

El encuentro en el pozo se convierte en la explicación de la huida. Lo que los pies ágiles de la fugitiva hicieron hasta alcanzar la fuente, los ojos poéticos lo crean al mirar hacia el futuro. La huida rebelde se transforma en el pozo en utopía y proyecto, en poesía. ¡Sí, los versículos que siguen a la huida (vv. 8-12) tornan poesía la realidad!

En otras palabras: en nuestro cuento la frasecita “y ella huyó de su presencia” funciona como bisagra. Hasta ese momento se vengará la opresión, la violencia contra la esclava. Hasta ahí el lenguaje es la narrativa. A partir de entonces crecen las esperanzas y los sueños. Las palabras pasan a la poesía. Sin huida, no hay perspectivas, ni poesías.

Pueblo de rebeldes

Las perspectivas son mediadas por el hijo al nacer. El hijo es el punto en el horizonte.

Y este punto, este hijo, está lleno de significados. Identifico tres contenidos principales ligados al hijo que nacerá de la que está en fuga, en libertad.

Cada uno de los *versículos 10.11.12* expresa uno de los aspectos. La secuencia de estos versículos no ha de ser accidental.

El v. 10 y el v. 12 se asemejan, puesto que vinculan a este pequeñito fuerza y poder.

El v. 10 celebra su cantidad. En hebreo la raíz *rb /rbb* aparece tres veces. Esta raíz expresa, simultáneamente, cantidad y totalidad. La descendencia de Agar, de Ismael, serán “muchos”, “todos”. Ésta es una promesa estupenda. La gente que huye de la esclavitud será incontable, plena. Multitudes incontables son quienes vencen a mezquinas élites-minorías.

El v. 12 se asemeja a este v. 10, pero agrega otro aspecto: el de la rebeldía, la autonomía, la insumisión. Madre e hijo jamás serán domados por la señorial esclavitud. Su existencia es un memorial a la rebeldía, a la insumisión.

Se percibe que las promesas de los versículos 10 y 12 son complementarias entre sí. Expresan la fuerza de este pueblo salido de la esclavitud.

El tercer aspecto —el cual se sitúa entre los versículos 10 y 12— vincula este pueblo de fuertes y rebeldes a Dios (v. 11). La gente insumisa está en los deseos de Dios. Es lo que dice el nombre Ismael. Significa “Dios oye”. (*yixma*’-’*el* está constituido por el verbo *xm*’ (oír) y el sustantivo ‘*el* (Dios)). Dios oye a la esclava en sus “opresiones”. En nuestro contexto, esta “opresión” remite claramente a la violencia sufrida por la esclava. La raíz verbal de esta palabra “opresión” (’*oni*) es la misma usada en el v. 6 para expresar la violencia, los golpes contra Agar (’*nh*: golpear). El niño es, por tanto, lo opuesto a la esclavitud. ¡Dios no oye a quien esclaviza, él oye a las esclavas! El pequeño es como un memorial junto a los caminos de Dios, de Adonai Yahveh, con esclavas y esclavos. ¡Dios desea la rebeldía!

El futuro de Agar y de su gente está, en consecuencia, bien articulado. El texto se esmera en expresarlo en estas tres perspectivas destacadas arriba: un pueblo incontable (v. 10), un pueblo con rebelde autonomía (v. 12), un memorial del Dios que no soporta opresiones (v. 11).

¡Este mensajero de este pozo en el desierto es en verdad un ángel!

Dios que me ve

Destacábamos arriba los vv. 10-12. Ellos son discurso de mensajero. Su contrapunto son los vv. 13-14, donde prevalecen la voz (v. 13) y la óptica (v. 14) de Agar.

En estos versículos, Agar explicita la experiencia con el mensajero junto al pozo en el desierto. Da nombre a Dios, así como antes (v. 11) diera nombre a su hijo. En rigor, ella no solo 'da' nombre, sino que lo "proclama", lo propaga públicamente. Dos veces se utiliza este verbo *qr'* (proclamar) para expresarlo. Eso casi equivale a decir que Agar asume tareas proféticas. Ella dice en público, 'proclama' el "nombre", la presencia de Dios.

Para "proclamar" este "nombre", ella se vale del verbo *r'h* (ver). Los vv. 13-14 utilizan nada menos que cuatro veces este verbo. Él es, por consiguiente, decisivo para entender la presencia divina. Ella es presencia que "ve".

Arriba, en los vv. 7-12, no aparecerá este verbo "ver". Allí Dios actuaba al "encontrar" (v. 7), al "decir", preguntando y afirmando (v. 8), y al "oír" (v. 11). Estos verbos todos tienen que ver con aquella situación concreta, específica, en la fuente. Captan el episodio de la presencia divina. Ya el verbo "ver" expresa una cierta continuidad. "Ver" las personas es como la continua acción de Dios. Él está continuamente viéndonos, atento por nosotros, velando por la gente.

No obstante, este "ver" no implica un estar fuera, arriba, en los cielos, como diríamos. ¡Dios "ve" desde el pozo! No ve tanto de arriba, sino de abajo, a partir del pozo, de la fuente.

Es que de dentro del pozo, de la fuente, sale vida, sale a la 'vista'. La fuente, el 'ojo de agua' es como si fuese el ojo de Dios, de donde él ve. Las aguas son como su gesto de vernos, su modo de cuidarnos.

Recordemos que Palestina, en general, y su sur, en especial, son tierras muy áridas y secas. No es, pues, casualidad que ahí el Dios que ve no vea desde los cielos, sino vea a partir de las fuentes de agua, de lo que brota de las profundidades.

La fuente es el espacio de la libertad, de la vida. Muchos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento lo indican (por ejemplo, Génesis 24; Éxodo 2,15-22 y Juan 4). De la fuente brota vida.

En el Antiguo Oriente, la fuente era un espacio religioso privilegiado. Éste era el espacio de las diosas y de los dioses.

De igual forma, también la fuente de nuestro capítulo 16 es de 'el, de "dios". En este lugar, 'el "ve" (v. 13) y "oye" (v. 11a: Isma-'el). Por cierto, esta fuente es asimismo de Yahveh, el Dios de Israel. A final de cuentas, el mensajero es de Yahveh (v. 7); Yahveh es quien "oye" (v. 11b), el nombre proclamado por Agar es el de Yahveh (v. 13).

Pero este Yahveh convive con 'el, el Dios de la fuente. Para Agar e Isma-el, él es 'el; para el redactor, Saray y Abraham, es Yahveh.

En nuestro capítulo 16 se hermanan pueblos (el de Agar y el de Sara) y en los pozos se hermanan dioses. La profecía de Agar conoce las diferencias de uno y de otro pueblo, de uno y de otro Dios, sin embargo no hay exclusiones. Y los redactores de la *Torá* asumen esta posibilidad. ¡No la rechazan!

No la rechazan... ¿Será cierto?

¿¡Vuelta!?

Hasta aquí he prescindido del v. 9. Arriba ya había aludido a este versículo. Allí asumí que este v. 9, junto con otros (vv. 1a+3+15-16), son parte de la redacción que incorporó nuestra historia al contexto de los capítulos 13-19.

Ahora tenemos que retomar este v. 9, puesto que él realmente da otra perspectiva al capítulo en el caso que lo mantengamos como parte de la antigua historia.

Pienso que es apropiado aislar este v. 9. Su sentido no es inherente a la historia como tal. Más bien, es típico de quien coleccionó el conjunto y le dio la versión final. Por eso, no conviene entender el v. 9 a partir de la historia sino a partir de quien, en calidad de redactor, editó el conjunto de los capítulos 12-25.

Eso de que el v. 9 es un añadido es una hipótesis antigua de la crítica literaria, esto es, de aquellos investigadores bíblicos que escudriñan el origen literario de los textos bíblicos. Es importante consignarlo, ya que eso me libera de la sospecha de que la interpretación que expuse arriba sea la motivación que exige la 'exclusión' del v. 9.

Ahora bien, ¿por qué este versículo fue incluido posteriormente por editores?

Se podría decir que ello se debe al capítulo 21. Después de todo, este capítulo presupone que Agar está con Sara y Abraham. Luego, no podría haber seguido a Egipto, porque eso haría inviable la mención y recepción de la historia del capítulo 21.

Esto, sin embargo, hay que verificarlo. En vista de que los capítulos 16 y 21 cuentan historias similares, de algún modo paralelas, una de ellas tendría que hablar del regreso de la esclava a la casa de sus señores. No obstante, eso todavía no explica el v. 9. Pues, normalmente, las esclavas fugitivas regresaban por recaptura. Es lo que también el capítulo 16 podría haber narrado.

Pienso que el v. 9 tiene su origen en un nivel más profundo, más preocupante. No es apenas fruto de un 'accidente' literario. El comienzo y el final de nuestro capítulo lo afirman con mucha claridad. El hijo por nacer estaba destinado a Abraham, conforme insisten en asegurar los editores finales. Esta apropiación del hijo por parte de Abraham, del hombre, es la que 'obliga' a la vuelta. Al darle nombre (v. 15) —¡en el v. 11 el nombre es dado por Agar!— queda establecida la posesión del pequeño. Para los editores de nuestros capítulos, esta posesión es la que establece los vínculos de Ismael y su gente con Abraham y los suyos (¡capítulo 25!).

Considero que una de las cuestiones decisivas por detrás de ese v. 9, es la de la posesión de la tierra: la patrilinearidad de la tierra fuerza a la patrilinearidad de la familia. Los editores, posiblemente postexílicos, transpiran este interés por la posesión de la tierra como siendo lo que constituye a los pueblos de Abraham. En este sentido, no es casual que alrededor de la historia de Agar de nuestro capítulo 16, se sitúen los capítulos 15 y 17, ambas reflexiones teológicas a la luz de la cuestión de la tierra.

Por eso, el nombre de Ismael ‘tendría que’ ser dado por Abraham. Sin el posesionamiento del hijo y el re-posesionamiento de la esclava-madre, la posesión de la tierra tendría que ser distinta de la que era. Es que la exclusión de la mujer pasaba por la apropiación patrilínea de la tierra.

¿Será éste el motivo por el cual el Pentateuco, en su versión final, es una secuencia de genealogías patrilíneas?

Un cuento de las fuentes

Pretendemos conocer el origen de la edición del capítulo —obviamente en un nivel de hipótesis—. Los editores pertenecerían al postexilio, a la cosmovisión de aquellos tiempos (posesión de la tierra) y de aquel patriarcado.

Sin embargo, la historia ahí editada tiene raíces diferentes, localizadas en otros tiempos y circunstancias.

Si por un momento no tenemos en consideración las adecuaciones que fueron insertas a nuestro capítulo para que él hiciera las veces de eje de los capítulos 13-19, entonces me parece muy claro a qué espacio debemos esta memoria.

Ésta es una historia contada junto a fuentes, como es el caso de otros pasajes bíblicos (véase por ejemplo Jueces 5). La fuente aquí citada es la de Beer-Lahai-Roi (“Pozo para el Viviente que Ve”). Estaría situada entre Cadés y Béred (v. 14), en pleno desierto.

Esta fuente debe haber existido. Pero ella igualmente es algo así como un espacio utópico: una fuente que está en un lugar desconocido para que esté en todo lugar. Cada fuente es parte de esta fuente. Además de que, para Israel, el desierto (v. 7) es espacio de utopía, de esperanzas, de lo inusitado, de los milagros. El desierto para Israel no es muerte, es vida. Fuente con desierto, entonces, es vida plena.

Este pozo, estas fuentes mil son el espacio, el tiempo de ésta nuestra historia.

Las fuentes y los pozos eran, quizá, el espacio público privilegiado de la mujer en aquellos mundos. Buscar agua era una tarea femenina, por lo que se sabe del mundo de la época (Génesis 24,16). La puerta era el mundo del hombre (Rut 4). El pozo era el mundo de la mujer, de su cultura pública (Jueces 5 y Juan 4). Ahí se contaban las historias de Agar, la del capítulo 16 y la del capítulo 21.

Quien contaba era quien cargaba agua: las mujeres jóvenes, las hijas, las esclavas. Quien contaba de Agar, fueron aquellas que eran como Agar, semejantes a la esclava. Las historias de Agar en los capítulos 16 y 21 son, en su origen, cuentos de esclavas, de niñas que vivían como esclavas (¡véase Cantares 1,5-6!).

Creo que esto explica asimismo la manera como nuestra saga ve a Saray⁴. Tengo la impresión que las esclavas que crearon la saga, junto a las fuentes, ven en Saray, antes que todo, a la señora unida a Abraham, sometida a él, sometida a los intereses patriarcales. Este tejido social que envuelve a Sara, también la aprisiona. A los ojos de las esclavas, la señora no escapa de él.

⁴ Sobre este aspecto véase en especial la disertación de maestría de Mercedes Brancher, *Dos olhos de Agar aos olhos de Deus*. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995, 152 págs.; Sandra Duarte de Souza, *Hermenêutica do mito. Religião e relações de gênero entre os Nhandêva e Mbya da aldeia Rio Silveira*, disertación de maestría. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995, 158 págs. [véanse principalmente pp. 69-70].

Por prevalecer esta óptica desde la esclava, la saga no considera la proximidad entre Saray y Agar, ambas sometidas al mismo destino: para el patriarca, sus posesiones, sus herencias, su tierra, tiene que haber un hijo.

De cierta forma, Saray podría haber continuado a los "ojos" de Agar. Cuando ésta 'vio que su señora era pequeña' (v. 4), entonces estos ojos, que no eran de desprecio sino de identificación de la condición y de la situación de la señora, podrían haber provocado cambios en la señora.

Será tarea de una hermenéutica actualizante rescatar las oportunidades que encierra este mirar de la pequeña Agar, que reconoce cuán pequeña es su aparentemente gran señora.

Ahí, junto a las fuentes, en este mundo propio y libre de las esclavas, hijas, cargadoras de agua, el mundo de la casa patriarcal no es portador de esperanza. La esperanza es la huida fuera, al desierto (véase Cantares 8,13-14).

Milton Schwantes

Rua Camilo José 10

Vila Gumercindo

São Paulo - SP

04125-140

Brasil

Correo electrónico: mschwantes@bol.com.br

CONSTRUIR ESPERANZAS

Lecturas poéticas del Génesis

Resumen

Este artículo toma la poesía como acceso a algunos textos del libro del Génesis. Son lecturas poéticas donde el tema central es la construcción de esperanzas. Son considerados el llamado, los (des)caminos y la descendencia de Abraham en Gn 12-25. Resaltando que la esperanza es llevada por la promesa, hay también un énfasis sobre Gn 28-32. La construcción de esperanza en Moria (Gn 22) muestra un proceder humano a contramano de la multitud. La construcción de la esperanza realizada en Penuel (Gn 32) apunta hacia una esperanza construida en la solidaridad con la multitud.

Abstract

This article uses poetry as an introduction to some texts from the book of Genesis. These are poetical excerpts which have the strengthening of hope as the central theme. Their main focus treats of Abraham's call, wanderings and descendents in Gn 12-25. Then Gn 28-32 emphasizes the fact that hope is maintained due to a promise. On one hand, the promise of building hope found at Moriah (Gn 22) reveals human action which goes against the mainstream of the majority. On the other hand, the story of Penuel expresses a hope built in solidarity with the suffering masses.

El viento que eleva la cometa
es el mismo que nos lleva
cuando la cometa no sube.
Para Marlene, de corazón.

El viento y la cometa

La cometa tiene el viento que la eleva.
Alegra el espíritu que es de niño,
concediendo el favor de dar dirección
al intento sabroso de verse con la cometa
llegando a las alturas.
Agrega el colorido y el arte de las maniobras
a la mano que sostiene la punta del hilo.
Descubre el secreto cuando todo es certeza
y la cometa en el aire envía mensajes
de un horizonte en fiesta.

Los pies en el suelo y las manos en el hilo
 viven acá el horizonte del más allá.
 Pero el viento no siempre es bueno para la cometa.
 Puede estar ahí, más no la hace subir.
 El espíritu se torna
 adulto de prisa
 y pierde el favor que causa alegría.

¿Es culpa del viento o del manejo,
 ese hilo enrollado y la cometa en el suelo?
 ¿Cuál es el secreto que no se revela
 al pie que zapatea por no tener el destino de la cometa en la mano?

Así son nuestras cometas invisibles
 con las cuales jugamos diariamente.
 Si el viento nos lleva,
 hay espíritu de niño,
 colorido percibido
 y artes increíbles.
 ¿Pero cuál será el viento
 que nos lleva cuando la cometa no sube?
 Sin saber el secreto, con los pies en el suelo y las manos en el hilo,
 hacemos que la promesa y la esperanza se abracen,
 aun cuando el viento parezca contrario
 o insista apenas
 en acariciar
 el rostro
 con una brisa suave
 que no eleva
 cometa alguna,
 pero da la certeza de una presencia
 que está en el horizonte querido y no visto.

Les presento antiguos niños
 del tiempo de la Biblia.
 Vivieron mucho con el arte de la cometa.
 El intento de ellos también es el nuestro,
 parece uno solo.
 Estoy hablando de dos amigos.
 El nombre de ellos es Abraham y Jacob.

1. Parece desesperanzador

La promesa es seria. ¡Es preocupante!
 Hacerla es fácil, lo difícil es cumplirla.
 Sin embargo, si es Dios quien la hace, da pie para arriesgarse.
 Abraham fue tras una promesa. Venía de Dios.
 ¿Qué ganó? ¿Ganó? ¡De ningún modo!

Cuando Abraham salió tras la promesa que venía de Dios,
 ya de entrada, casi perdió
 a Sara con los egipcios (Gn 12,10-20).
 En seguida perdió al sobrino:
 Lot se fue en dirección opuesta (13,1-8).
 Cuando llegó el ángel en persona
 a reafirmar la gran promesa,
 provocó la risa
 de puro descrédito
 en la anciana Sara (18,12).

La promesa era la de crear un pueblo (12,2),
 mas parecía imposible engendrar un solo hijo (18,11).
 La alternativa encontrada.
 Solo podía ser con la empleada.
 Sin embargo no da puntos multiplicar
 con Ismael nacido de Agar (21,10).

Cuando la solución parece surgir
 con Isaac,
 junto con ella aparece el riesgo
 del sacrificio (22,10).

Aunque todavía hoy existan altares
 para exigir el sacrificio de gente,
 ofrecer hijos está en una lógica del pasado
 que no es bueno recordar.
 Abraham habría sido un hombre de su tiempo,
 sintonizado con su época,
 si hubiese matado al hijo.
 Los dioses de la fertilidad exigían que así se hiciese
 y a las personas en general les parece más sensato andar en la dirección
 en que va la avalancha de la normalidad.
 Pero no.

Un ángel contradictorio de la propuesta corriente
 zarandea a Abraham de un lado a otro.
 Éste engaña a los empleados y al asno (22,5),
 miente al hijo que camina a su lado (22,8).
 En la última hora la uña de gato que atrapa al carnero
 salva al pequeño y el decoro de la descendencia.

Está bien, gracias a Él y su ángel,
 Isaac es salvo y crece,
 ¿pero qué gana?
 Abraham y Sara por lo menos son dos.
 Isaac, el descendiente digno,
 que lleva todo hacia el frente,
 es uno solo.
 La descendencia disminuye, no crece.

Ni novia aparece para Isaac (24,3).

Así como antes del nacimiento de Isaac fue involucrada la empleada de Sara (16,2), el involucrado ahora, antes del casamiento, es el empleado de Abraham (24,2).

Abraham le da el encargo:

montar en un asno y salir llevando otro asno

hasta conseguir colocar una mujer encima.

Gracias al jumento y al juramento del empleado,

aparece la esposa Rebeca,

la moza exacta para el mozo exacto.

Isaac ahora está casado.

Finalmente la cuestión de la descendencia

parece encaminarse,

pues Rebeca recibe dos para amamantar,

Esaú y Jacob.

¿Descendencia fortalecida? ¡De ningún modo!

Celos y envidia entran en escena.

Uno se vende al otro (25,31),

uno engaña al otro (27,36),

el deseo de venganza toma forma (27,41),

uno huye del otro (27,43).

De ahora en adelante la posibilidad de la descendencia

está en las manos de un fugitivo que no tiene donde dormir (28,11).

Cuando finalmente encuentra una prima,

hace lo que ningún hombre hacía:

levanta solo una piedra enorme (29,10)

la cual tenía un peso que solo varios

pastores unidos

podían levantar (29,8).

Después Jacob llora

un llanto profundo y a gritos (29,11).

Por amar a Raquel, trabaja siete años y recibe a Lía,

a quien no prefería.

Una vez más la descendencia es aplazada.

Duplica el tiempo de trabajo

para conseguir la esposa querida.

Jacob trabaja catorce años para Labán (29,30).

Este fugitivo errante y amante

de la persona equivocada

es el recurso de Dios para hacer cumplir

la promesa en la cual Abraham creyó.

Él, sin embargo, retarda por siete años más

la llegada de los esperados descendientes.

Dios,
 a estas alturas,
 ya debía estar impaciente
 por no estar cumpliendo lo que prometiera.
 ¡De ninguna manera!
 Ahora él mismo parece atacar,
 ya que marca a Raquel con la esterilidad.
 La preferida Raquel no concibe.
 Quien concibe es Lía, la despreciada (29,31).
 Concebir o no concebir, he aquí la cuestión
 en aquellos tiempos en que población
 no es superpoblación.

La competición entre las hermanas Raquel y Lía
 pone a las esclavas Zilpá y Bilhá
 al servicio del cumplimiento
 de la promesa de descendencia.
 Ahora entran en competición Jacob y su suegro Labán.
 La pelea es en torno del ganado, la principal creación.
 Todo se vale.
 Vale esconder (30,35-36), vale manchar (30,38),
 hasta se vale un tipo de manipulación (30,41).
 El responsable del cumplimiento de la promesa de Dios
 se hace rico, causa envidia y hasta disputa entre hermanos (31,1).
 Con todo, en la óptica de la avalancha de la normalidad,
 parece encaminada
 la gran cuestión:
 Hay descendencia, por cuanto hay hijos e hijas (31,28).
 Todo cierto en una lógica, aunque no en la otra.

La amenaza se vuelve a establecer
 en la disputa de bienes
 materiales y religiosos (31,15.19).
 Nuevamente la descendencia de Abraham está en fuga (31,20).
 La amenaza está atrás, viene de Labán que lo (per)sigue (31,23).
 La amenaza está enfrente, viene de Esaú quien, más que a encontrarlo,
 viene a enfrentarlo (32,7).
 La amenaza viene de arriba, de Dios, quien lucha
 con él
 en una noche terrible (32,25),
 temible.

La persecución de Labán, que tenía todo para acabar en batalla,
 se torna en alianza (31,44).
 La confrontación con Esaú, que tenía todo para acabar en batalla,
 se torna en intercambio de regalos (32,18).
 ¿Será que retorna el camino de la normalidad?
 Sí, si no fuese el encuentro con Dios.
 Éste, que parece tenerlo todo para ser pacífico

puesto que era el primer interesado en la descendencia de Abraham, se complica.

El encuentro con Dios deriva en lucha corporal
con secuela en el muslo,

la pierna renquea al caminar (32,25).

En esta contradicción termina el hombre

y nace un pueblo que, ojalá, sea de esperanza (32,28),

aun teniendo un Israel que cojea.

2. ¡Qué esperanza!

La esperanza es llevada consigo por la promesa.

La promesa lleva consigo la esperanza
porque lanza impetuosamente a una futura travesía
sobre un vacío.

Esperanza y promesa están una a cada lado,
mas solamente existen porque se encuentran.

No existe promesa sin esperanza
y no existe esperanza sin promesa.

La travesía del vado de Yabboq (32,23)

es la posibilidad de la propia esperanza,
abrazar la promesa.

El sueño de la escalera cuya cima llega al cielo,
abriendo una vía para ángeles que suben y bajan (28,12)
ya había anunciado este abrazo.

Construye esperanza quien ve el carnero prendido por los cuernos
y quien tiene la visión de la escalera.

Abraham ve el carnero y Jacob tiene la visión
que se cumple cuando cruza el vado de Yabboq.

Estamos enfrente de empinadores de cometas,
gente que se niega a comer el pan
que el diablo amasó.

3. ¿Quién come el pan que el diablo amasó?

La frase de dominio popular
“comer el pan que el diablo amasó”,
es empleada para hablar de una situación difícil
por la cual alguien ya pasó.

Las personas pueden incluso decir
que a alguien se le dio mal en la vida
y por eso comió

el pan que el diablo amasó.

Sería el caso de Abraham
teniendo que sacrificar a su hijo único.

Y sería el caso de Jacob fugitivo,
 que intentaba escapar de la muerte decretada por Esaú, su hermano.
 Sería su caso, en vista de que era portador
 de una primogenitura y de una bendición
 robadas
 y cargaba sobre los hombros una promesa
 hecha por Dios a Abraham.
 Sería el caso porque el desdichado hace mal.
 Por eso le quedarían las piedras
 como almohada en una noche sin rumbo y sin plomada.
 Estaría comiendo el pan que el diablo amasó.

Esa interpretación de la frase no concuerda,
 no obstante, con la naturaleza del diablo.
 Ella prescinde de las características del modo de obrar de ese maldito.
 Las obras del diablo no son explícitas así de esa manera.
 Él no amasa pan para darlo de comer a quien “entró en la de él”,
 a quien hizo el mal y “entró en una peor”.
 Sea como fuere,
 no podemos concluir que las personas en situación difícil
 sirvieron al diablo y recibieron lo que él es capaz de dar:
 el mal.

Jacob estaría sufriendo mal porque lo cometió
 y, como en la tierra se paga lo que en la tierra se hace,
 estaría cosechando el mal que sembró.
 Lo contrario sería, entonces,
 que las personas de bien comen el pan
 que Dios amasó, esto es, serían prósperas
 en sus empresas
 y la pasarían bien porque están del lado de Dios.
 De este modo, todo estaría distinguido:
 a los malos el mal y a los buenos el bien.
 Sin embargo, no es así.
 Por el contrario, el pan del diablo y el pan de Dios
 pueden estar en la misma bandeja.

El diablo recibió su fama
 de un verbo cuyo sentido
 logramos captar si lo describimos
 por un recurso figurado:
 en el medio agrícola se usa un aparato
 llamado
 clasificador.
 Éste sirve para separar los granos
 mejores
 en medio de la carga recién cosechada,
 la cual puede incluir pedriscos y basura,
 granos hueros y otros fingimientos

de semilla.

El nombre “diablo” quiere decir que su modo de actuar es parecido a un clasificador funcionando de forma invertida, mezclándolo todo, de atrás hacia el frente.

La situación del Jacob fugitivo

sugiere que la frase

“comer el pan que el diablo amasó”

no sea usada para decir

que una persona está tragando un mal bocado.

En Rio Grande do Sul se dice para esta situación

que el fulano está “royendo un pellejo”.

Esto es más exacto,

pues quien roe un pellejo siente un mal gusto

y dificultad en la masticación.

Luego, descubre que dicho pellejo

sabrosa carne de anca vacuna no es.

Con el pan que el diablo amasó es diferente:

quien lo come, puede hallar

que está comiendo un pan cualquiera,

ya que especialidad del diablo es la mezcolanza.

inclusive del gusto de las personas de fe.

Una persona come el pan que el diablo amasó

cuando se sujeta a construir sobre un proceso falso.

Quiere decir que el pan es comido como otro cualquiera,

únicamente que tiene un detalle: fue amasado por el diablo.

Las personas corren el riesgo de comer de este pan

sin darse cuenta de lo que está aconteciendo,

sin tomar conciencia de la gravedad

que tiene el proceso que amasó el pan.

Ahí el pan del diablo tiene gusto de pan de verdad.

Jacob y Abraham son gente que se niega a comer de ese pan que el diablo amasó.

Por eso Isaac no es sacrificado,

por eso Jacob sueña con la escalera

y por eso cruza el vado de Yabboq

para luchar con Yahveh y salir con una señal.

La visión de la escalera prepara a Jacob para una negación:

jamás comerá el pan que el diablo amasó.

Negándose construye esperanza.

La promesa de Dios no permitirá que Jacob construya

el proyecto de la decencia de la descendencia sobre un proceso falso.

El fin no justifica el medio, o sea,

el buen propósito, la buena finalidad

de constituir una descendencia que sea pueblo de Dios,

no da derecho al uso de cualquier medio dentro de los suyos, de cualquier método para llegar allá.

4. La construcción de esperanza en Moria (Génesis 22)

La construcción de esperanza enfrenta dilemas comparables a los enfrentados por Abraham en lo que se refiere a la distinción que necesariamente hacemos. También estamos delante del desafío de optar entre ir por la vía de la avalancha de la normalidad o por la vía del rechazo del pan que el diablo amasó.

La Biblia traducida por João Ferreira de Almeida trae el relato de Génesis 22 con el título “Dios prueba a Abraham”. La prueba no es un *test* para ver si Abraham está más apegado a su propio hijo que a Dios. La prueba testimonia que Abraham no va con la avalancha de la multitud.

Él va con Dios.

La sutileza del relato está en el hecho de presentar la idea de la necesidad del sacrificio de Isaac como siendo una orden divina.

El lector irreflexivo entiende esta orden como haciendo parte del proyecto de esperanza abrazado por Abraham a partir del llamado recibido para dejar su tierra natal (Gn 12).

La divinidad que llama a Abraham en Gn 12 es Yahveh y la que aparentemente pide el sacrificio de Isaac en Gn 22 es Él. Almeida las llama Yahveh de Señor y Él de Dios.

Por detrás de las dos designaciones puede estar el mismo proyecto, pero percibir las dos divinidades nos puede ayudar a entender que corremos el riesgo de comer el pan sin preguntar por la mano que lo amasó.

La esperanza construida en Moria se presenta cuando consideramos que Abraham estaba en un ambiente donde el sacrificio de hijos e hijas era parte de la normalidad.

Es cierto que Abraham no quería sacrificar a su hijo, sin embargo el orden vigente lo exigía.

Siendo así, era Dios mismo quien lo hacía, a no ser que surgiera una nueva teología.

Abraham construye esta nueva esperanza.

Sabio es el método de construcción

que parte de la realidad sufrida y creída,

la cual es aceptada porque tiene como punto de partida

la aceptación de la avalancha de la normalidad hasta el momento decisivo,

cuando revienta la placenta que gestó lo nuevo
y nace la teología presentando el verdadero Dios del pueblo,
ese anormal que impide el sacrificio de los niños.

Paulo Freire diría que método es asumir la ingenuidad del educando
para con él superar la ingenuidad caducada.

Abraham no apostó a sí, sino a Dios.

Esto fue a tal punto que el relato bíblico nos convence
de que no fue Abraham con su sentido de justicia
quien salvó a Isaac, sino fue el ángel de Dios.

La avalancha de la normalidad no puede, por tanto,
acusar a Abraham de querer dárseles de diferente
no sacrificando al hijo.

Quien cambia la regla es Dios, un tal de Él,
que no es el mismo de la promesa en la partida de Jarán,
pero está en la misma lógica contradictoria
de dar descendencia a quien parece que no la consigue.

5. La construcción de esperanza en Betel (Génesis 28)

El fugitivo Jacob, llegando al lugar que llama Betel,
tiene en el morral una bendición robada,
un derecho de adulto comprado
con un plato de sopa
y un hermano furioso por haber sido engañado.
¡Qué crepúsculo!

Anochece de verdad.

La sola imagen del reclinar la cabeza
sobre piedras para descansar
puede retratar la situación del desdichado.

Siquiera tenía el recurso de seguir
la avalancha de la normalidad, como Abraham.

Su recurso en la construcción de esperanza
únicamente puede ser
el sueño:

Es una escalera que sube y baja.

Los ángeles recorren esta vía.

Pero con la cabeza en las piedras solo parecía descender
al infierno,

que es donde nos sentimos

en los momentos de grandes pérdidas,

cuando la cometa no sube

y el hilo se enrolla en el suelo

o alrededor de las piernas que no caminan

y forcejeando pueden rasgar la cometa,

colorida y manchada con polvo de la tierra,

sin forma de parir
la vida
y esconde semillas
que no nacen.

Sin la visión de la escalera cualquier Jacob va a sucumbir,
va a golpear la cabeza con fuerza en la piedra
en vez de usarla para dormir.

La punta que se apoya en la puerta del cielo
es la respuesta del sueño a este infierno
que la punta de abajo insiste en tocar.
Es difícil ver en lo oscuro de la noche
que la escalera está hecha de pequeños peldaños,
los cuales, aun vistos, nada resuelven.
Es solamente palpando, asegurar y subir.

6. La esperanza construida en Penuel (Génesis 32)

La lucha en la travesía del vado de Yabboq.
Es el lugar de la marca.
¡Y que golpe
este hombre que lucha contra Jacob es capaz de dar!
Parece el “Popó” dando porrazos,
que derriba al sujeto con la primera pegada
y deja al viviente con la cara en el polvo.

Todo está allí
delante de Dios parecido a gente,
que lucha y disputa con fuerza humana
usando el brazo para golpear:

El Jacob pequeño, su madre por defensa,
cambiando la regla de tener el derecho
reservado al otro
de recibir la bendición, siendo el menor,
del padre ya ciego de tanto escoger
a quién dar la bendición
para ver si crecía aquella familia.

El Jacob fugitivo
del sueño de la escalera,
que lo animó para una caminata más
en dirección a la amada.

El Jacob yerno
pastor de cabras
y también de machos cabríos,
cuidando para ver si cubrían una hembra
de más.

Ésta la dejaba atrás
formando un nuevo rebaño,
solo suyo.

El Jacob marido
de muchas esposas,
que llevan escondidas otras estatuas
de dioses que no querían abandonar.

El Jacob padre
de innumerables hijos e hijas,
gran descendencia prometida por Dios,
pero no de este modo.

Este hombre de altos y bajos y más bajos que altos
lucha con Dios en el vado de Yabboq
y recibe el toque que lo prepara
para el encuentro de hermanos.

7. **La esperanza construida en la solidaridad con la multitud que no está en la avalancha**

Una de las avalanchas de la normalidad de hoy
es “el actual modo de producir, consumir,
vivir y convivir en nuestras sociedades”¹.

Construir esperanza es sentir y saber
que este modelo necesita ser superado.

Sin embargo aun quien no es de la avalancha,
sabe y siente que está “lejos la posibilidad real
de su transformación en sentido socialista”².

Sentimos que no hace parte del capitalismo
la propuesta de crear una vida digna para la multitud.

Además de eso, sentimos como nunca
que el desequilibrio ecológico del planeta
está fuertemente vinculado

a la perspectiva de desarrollo
y explotación sin límites del capitalismo.

La vida en el planeta no se encuentra amenazada por casualidad.

El planeta no tiene futuro
de continuar el modelo de desarrollo
propuesto por el capitalismo.

Como si esto no bastara,
encaramos diariamente en nuestros países de América Latina

¹ Morena Herrera, Haroldo Dilla, Sheryls Lutjens, Gilberto Valdés, Lourdes Regueiro, Emir Sader, Mari García Castro, Klaus Meschkat, Juan Valdés Paz, Lucio F. Oliver, Manuel Monereo, *Alternativas de izquierda al neoliberalismo en América Latina*, poligrafiado.

² *Idem.*

el rostro que el modelo capitalista de desarrollo
voltea para nuestro lado:

“la desigualdad, pobreza,
miseria psíquica e involución social”³.

Ésta es la inconsistencia de la festejada victoria
con ocasión de la caída del muro de Berlín en 1989.

A esta victoria festejada como indiscutible
podemos todavía agregar
el poder asumido por la mafia
en los países de la antigua Unión Soviética.

Los Abrahames y Jacobos de hoy,
presentan características de gente derrotada
por la avalancha de un modelo,
pero también presentan señales
de quien se niega

a comer el pan que el diablo amasó.

Presentan señales

“de resignación, pero también de resistencia,
de integración subalterna a lo existente,
pero también de creatividad en busca de soluciones alternativas,
de retornos a variados fundamentalismos,
pero también de apuestas abiertas unitarias y radicales”⁴.

Podemos construir esperanza
con poderes abrahámicos y jacobinos,
gente aferrada, pero que se niega
a comer el pan que el diablo amasó.

La construcción de esperanza
pasa y es educación para una negación
de los sacrificios exigidos
por la avalancha de la normalidad,
es la visión de la escalera de los sueños,
es el reconocimiento del toque
que está en quien cojea
y no en quien manda,
y es la sensación del viento
que nos lleva,
también
cuando la cometa no sube.

Leonídeo Gaede
Ervál Seco

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

SOBRE PÁJAROS Y NIDOS

Mirada ecológica en leyes del Deuteronomio

Resumen

El artículo busca trabajar algunos textos legales del libro del Deuteronomio en los cuales se encuentra una reflexión de carácter ecológico. Se trata de los textos de Deuteronomio 22,6-7; 20,19-20 y 23,13-15, que serán relacionados con otros textos bíblicos y extra-bíblicos. Con eso se trata de promover, a partir de textos antiguos, esperanzas para problemas en la cotidianidad contemporánea.

Abstract

The article intends to work with some of the legal texts from the book of Deuteronomy which have an ecological thrust. It cites Deuteronomy 22,6-7; 20,19-20 and 23,13-15 which are related to other biblical texts as well as to some extra-biblical texts. In this way, the author tries to nourish signs of hope found in these ancient texts in the midst of our contemporary daily life.

La esperanza por la integridad de la creación de Dios comienza por la mirada que se transforma en práctica. Es una mirada que se hace acción en lo cotidiano. Son mirar y praxis impulsados por la compasión, por el sentimiento de estar vinculado con el mismo y continuo proceso de belleza y sufrimiento de la creación-naturaleza. Es semejante a lo que hizo el buen samaritano que, “viéndolo, se compadeció de él” (Lucas 10,33). Las varias facetas de la crisis ecológica planetaria actual desafían a la gente a un nuevo mirar, a una nueva praxis cotidiana y, principalmente, al desarrollo de una “ética de lo humano”, signada por la “compasión por la tierra” y que se expresa en un cotidiano “saber cuidar”¹ de toda la creación.

En este artículo me gustaría examinar algunas leyes del libro del Deuteronomio, en las cuales se manifiesta una mirada ecológica. En medio del volumen de las leyes deuteronomicas sobre los más diversos ámbitos de la vida del antiguo Israel, esos *flashes* ecológicos dentro del código legal se transparentan como centelleos de esperanza, también para el cotidiano contemporáneo. Es la esperanza de percibir el todo a partir de una de sus partes².

¹ Sobre la dimensión del saber cuidar, como ejercicio de la ética de lo humano que se expresa en compasión por la tierra. cf. el libro de Leonardo Boff, *Saber cuidar. Ética do humano: compaixão pela terra*. Petrópolis, Editora Vozes, 1999.

² En torno a la relación del todo y de las partes es fundamental la obra de Fritjof Capra, *O ponto de mutação*. São Paulo, Editora Cultrix, 1991.

En verdad, ya en el siglo XIX el alemán Ernst Heckel, quien acuñó el término ecología como el “estudio del inter-retro-relacionamiento de todos los seres vivos y no vivos entre sí y con su medio ambiente”³, indicaba la complejidad de la cuestión y estudios complementarios mostraban la necesidad de un proceso de concientización.

La conciencia ecológica nos plantea un problema de una profundidad y de una vastedad extraordinarias. Tenemos que confrontar al mismo tiempo el problema de la Vida en el planeta Tierra, el problema de la sociedad moderna y el problema del destino del Hombre. Eso nos obliga a volver a poner en cuestión la propia orientación de la civilización occidental⁴.

En este artículo básicamente destacaremos tres textos del libro del Deuteronomio, en los que percibimos que hay una reflexión ecológica. Se trata de Dt 22,6-7; 20,19-20 y 23,13-15. Buscaremos relacionar estos textos con otros de la Biblia y fuera de ella. Se trata de un intento de re-visitarse textos antiguos, los cuales a partir de un determinado momento de la historia del pueblo de Dios pasaron a contribuir a la formación de la conciencia, y que hoy de alguna manera se encuentran en el imaginario popular. Las crisis de sentido contemporáneas o postmodernas carecen de la contribución del pensamiento de los antiguos. Antes de realizar esta re-visita de estos textos antiguos, procuraré explicitar alguna cosa acerca del contexto de estas leyes.

Leyes sobre vida y muerte

El libro del Deuteronomio es uno de los libros angulares en la Biblia Hebrea. En varios sentidos. Concluye la *Torá* o el Pentateuco, y remite a otras tradiciones históricas. Dentro de él, los capítulos 12 a 26 forman una especie de núcleo de la obra. Ahí hallamos lo que la investigación ha convenido en llamar código deuteronomico. Ahí se trata, probablemente, de un libro de leyes (= código), compilado y sistematizado con base en leyes diversas y de épocas distintas, para organizar la vida social y religiosa de Israel/Judá en una fase de reorganización, en la segunda mitad del siglo VII a. C., después del derrocamiento de la dominación de los asirios que duró casi dos siglos.

En este momento histórico tenemos en Judá un cierto “vacío de poder”, el cual es aprovechado por la población de Judá para promover un reacomodo en el poder interno y de igual manera realizar reformas internas. Existe probablemente una coalición de fuerzas sociales compuestas por propietarios de tierra libres, llamados “pueblo de la tierra” (*‘am ha’arets*), por levitas y grupos legos o sapienciales. Mujeres, asimismo, deben haber participado de forma activa en este proceso. Eso es simbolizado por la consulta a la profetisa Juldá (2R 22,11-20) y se evidencia por considerables “avances” en el derecho de las mujeres (cf. Dt 15,12-18)⁵.

³ Apud Leonardo Boff, *Princípio terra. A volta à terra como pátria comum*. São Paulo, Ática, 1995, pág. 16.

⁴ Edgar Morin apud Moacir Gadotti, *Pedagogia da terra*. São Paulo, Editora Fundação Peirópolis, 2000 (2a. ed.), pág. 103.

⁵ Sobre esto, cf. Haroldo Reimer, “Leis e relações de gênero. Apontamentos sobre Exodo 21,2-11 e Deuteronomio 15,12-18”, en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana* (Petrópolis-São Leopoldo) No. 37 (2000).

Esa coalición lleva al poder a un niño de ocho años, digno representante de la descendencia de David. Este grupo de la coalición, sobre todo el “pueblo de la tierra”, gobierna en su nombre, reorganiza la vida interna del pueblo y hace que el proceso culmine en una amplia reforma cuando el mandatario legal alcanza la “mayoría”. Ese código deuteronomico puede, por ende, ser considerado como la expresión reguladora o proyección idealizadora de las relaciones sociales en este período. El código contiene leyes de vida y de muerte.

Conviene destacar que este código deuteronomico tiene, por su parte, un proceso formativo más largo⁶. Hay estudiosos que llegan a identificar hasta seis capas o etapas diferentes dentro del Deuteronomio⁷. Aquí asumo la tesis defendida por Frank Cruesemann de que el código deuteronomico es una substancial readquisición y reorganización del código de la alianza (Éx 20,22-23,19), adaptado a las nuevas circunstancias históricas⁸. Frente a las nuevas demandas y en una nueva constelación política y social, el pueblo de Israel/Judá codifica por segunda vez un conjunto de leyes y normas, el cual abarca diversos ámbitos de la vida social y religiosa. Ese conjunto de leyes, o “código”, probablemente, tenía el nombre de *torah* antes que este término pasara a designar toda la obra del Pentateuco.

En la investigación hallamos distintas tentativas de encontrar una estructura o la sistemática de las leyes dentro del código deuteronomico. El investigador alemán Georg Braulik piensa poder estructurar las leyes en diez bloques, según la secuencia del contenido del Decálogo⁹. Shigeyuke Nakanose sugiere una estructura de cuatro bloques distintos¹⁰. Para el presente estudio asumiré la estructura propuesta por el exegeta alemán Frank Cruesemann, quien propone entender el código deuteronomico en la forma de una estructura concéntrica, cuyo centro estaría en Dt 19,1-21,9¹¹. Este centro, que versa de temas sobre “vida y muerte”, está rodeado por tres molduras concéntricas. La moldura externa (a — a’) trata del tema de los diezmos. La moldura b / b’ trata de “leyes sociales”, y entre c / c’ hay correspondencia entre leyes de “derecho público” y “derecho privado/familiar”.

⁶ Acerca del origen del Deuteronomio y de su momento histórico, cf. el extenso trabajo de Pedro Kramer, *Origem e legislação do Deuteronomio. Programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*. São Leopoldo, 1999, 314 págs. (tesis de doctorado en el Instituto Ecumênico de Pós-Graduação). Sobre el contexto del surgimiento del Deuteronomio, el autor detecta actualmente tres corrientes en la investigación, representadas por investigadores: a) en el período de Ezequías, b) en el período de Josías, c) en el exilio.

⁷ Para esto véase el artículo de Shigeyuke Nakanose, “Para entender o Deuteronomio. Uma lei a favor da vida?”, *RIBLA* (Petrópolis-São Leopoldo) No. 23 (1996), págs. 176-193 [edición castellana: “Para entender el libro del Deuteronomio. ¿Una ley a favor de la vida?”, en *RIBLA* (Quito, RECU-DEI) No. 23 (1996), págs. 168-184].

⁸ Frank Cruesemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Munique, Christian Kaiser, 1992, especialmente el capítulo VIII (págs. 381-425).

⁹ Cf. Georg Braulik, “Die Abfolge der Gesetze in Dtn 12-26 und der Dekalog”, en Norbert Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*. Louvaine, 1988, págs. 252-272.

¹⁰ Cf. Nakanose, *op. cit.*, págs. 186s.

¹¹ Cf. Cruesemann, *op. cit.*, págs. 240ss.

Podemos visualizar esta estructura de la siguiente forma:

- 12,1-14,21 — APERTURA: lugar de culto, santidad e idolatría
- a 14,22-26 — diezmos
 - b 15,1-16,17 — leyes sociales + religiosas
 - c 16,18-18,22 — “derecho público”
 - x 19,1-21,9 — VIDA/MUERTE
 - c’ 21,10-23,14 — “derecho privado” (ámbito familiar)
 - b’ 23,15-26,11 — otras leyes sociales + religiosas
- a’ 26,12-15 — diezmos

Esta estructura concéntrica tiene en Dt 12 a 14 su apertura. Estos capítulos, aunque fuera de la estructura anterior, sirven como “acordes iniciales” de la sinfonía legal deuteronomica. Allí tenemos una secuencia de tres temas importantes para la propuesta del código: la adoración exclusiva a Yahveh, reglas de santidad (hábitos alimentarios y vestuario) y centralización del culto “en el lugar en que Yahveh, tu Dios, hace habitar su nombre” (= Jerusalén). Es bien posible que también la fórmula monoteísta de Dt 6,4, con su famoso *shemah Yisrael* (Escucha, Israel), haya formado parte de esta apertura. Teniendo esto como presupuesto, el código goza de la base teológica para legislar sobre la vida del pueblo de Israel en este período.

En la línea de investigación asumida aquí, con base en este código se habría buscado organizar la vida de este Israel en la coyuntura política y económica de la segunda mitad del siglo VII aC, bajo y durante el gobierno de Josías. El código habría servido como una especie de “constitución” civil y religiosa para este pequeño estado monárquico. Varias de estas leyes probablemente constituyen una reacción a prácticas cotidianas, sobre todo de parte de los opresores asirios. Como reacción a prácticas imperialistas, el código pretende implantar en el imaginario israelita un conjunto regulador de nuevas prácticas, atravesadas especialmente por el principio de la misericordia (*hesed*) y de la inclusión de los eslabones más frágiles en la lógica de la bendición y solidaridad. La posible caracterización de estas leyes como “ley predicada”¹² apuntaba a internalizar estos (nuevos) principios mediante la repetición como un recurso pedagógico (cf. Dt 11,8-25; 4,1-40).

La caracterización de estas leyes como *torah* y su importancia teológica para aquel momento histórico, confieren validez y calidad canónica a este material legislativo. En medio de esa diversidad de material legislativo, las leyes con centelleos ecológicos pasan a hacer parte del proyecto pedagógico formador de conciencia, constituyéndose, de esta forma, en esperanza de mirar el todo a partir de una de sus partes.

Pájaros y nidos (Deuteronomio 22,6-7)

Conforme la estructura arriba propuesta para el código deuteronomico, este texto forma parte del bloque del “derecho privado”, donde se hallan agrupadas le-

¹² La tesis de que el Deuteronomio es una especie de “antología de las predicaciones” de los levitas, se remonta a Gerhard von Rad y ha tenido aceptación entre muchos investigadores. Cf. por ejemplo Ivo Storniolo, “Ecología no Deuteronomio?”, en *Mosaicos da Bíblia*. São Paulo, 1992, vol. 8, págs.17-19.

yes acerca de temas diversos. En general, las biblias les confieren títulos como “diversas leyes” (Almeida) o “prescripciones diversas” (*Biblia de Jerusalén*). En medio de pasajes sobre “hijos desobedientes”, “hallados y perdidos”, “acerca de las borlas”, prescripciones sobre evitar mezcolanzas, aparece un texto de carácter preservacionista o “ecológico”.

- v. 6 Si encontraras un nido de pájaros en frente tuyo por el camino, en cualquier árbol o sobre la tierra (en el suelo), (con) hijuelos o huevos y la madre echada sobre los hijuelos o los huevos, no tomarás a la madre (de) sobre los hijos.
- v. 7 Deja libre, libre dejarás a la madre, y los hijos tomarás para ti, a fin de que todo transcurra bien para ti y prolongues (tus) días.

La mención de pájaros y nidos en este contexto es singular, así como es singular la propia mención del tema. Después de todo, no se trata aquí de un código de derecho ambiental o de leyes de protección a los animales. Hay, eso sí, un *insight* ecológico.

En todo el Deuteronomio, al igual que en el pensamiento hebreo, existe una relación ambigua con los animales de la naturaleza. Por un lado, son puestos a disponibilidad de los humanos para su utilización; por otro lado, son favorecidos con algunas reglamentaciones de protección. En las disposiciones “míticas” en Génesis 1-11, el ser humano (*adam*) es afirmado como aquel que domina sobre los peces del mar, las aves del cielo y todo animal que rastrea sobre la tierra (Gn 1,28, cf. 9,2-4). En varias disposiciones cúllicas, animales son puestos a disponibilidad para alimentación (Dt 12,15-27; 14,3-21; cf. 23,19; Lv 11,1-47) y para la realización de prácticas cúllicas (Gn 9,20; 22; Éx 12; 23,19; etc.). El buey y el asno son mencionados como animales de trabajo (Dt 22,10). En el proceso de producción, sobre todo en la cosecha, hay una disposición que afirma que no se debe “atar la boca del buey cuando trilla” (Dt 25,4). En otro contexto legal, los animales de trabajo son claramente incluidos dentro de la reglamentación del descanso sabático (Éx 23,12; cf. 20,8-11; Dt 5,14)¹³.

Aquí, en este texto deuteronomico, no obstante, no se trata de animales para el trabajo. Es bien posible, y hasta probable, que se esté refiriendo a la utilización de pájaros para alimentación (cf. Ne 5,18) o para prácticas culturales (Lv 14,4-6.49; Dt 14,11). En verdad, los pájaros no constituían un elemento importante en la economía, a no ser en el caso de las prácticas sacrificiales. Lo trivial de la naturaleza, en este caso un nido de pájaros, es tomado como “puente para una reflexión más profunda”.

En el caso de que alguien se encontrase en su camino con un nido de pájaros, la ley recomienda o prescribe que no se debe tomar la madre-pájaro y los hijotes. La ley permite el aprisionamiento de los hijos del pájaro, pero recomienda explícitamente dejar la madre-pájaro en libertad (cf. la forma enfática del verbo *shalah*: “dejar ir en libertad”). Preguntando acerca del sentido de este fragmento legal de protección a las madres-pájaro, podríamos opinar que se trata de que “no se debe inte-

¹³ Sobre esto, cf. Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer, *Tempos de Graça. O jubileu e as tradições jubiliares na Bíblia*. São Leopoldo-São Paulo, CEBI-Paulus-Sinodal, 1999, págs. 38-55.

rrumpir el proceso de maternidad, porque él es la matriz de la vida que se perpetúa"¹⁴. "Es el principio ecológico de la preservación de la fauna para su multiplicación"¹⁵.

Detrás de esta formulación existe, sin duda, una conciencia de que pese a que los humanos pudieran apropiarse de la fauna, debe haber procedimientos en el sentido de mantener el ciclo natural de reproducción y, principalmente, evitar la extinción de las especies. Tal conciencia está testimoniada también en otras culturas antiguas, donde inclusive había una divinidad protectora de los animales¹⁶. Aquí, la ley secular de Israel incluye tal medida de protección en la ley divina. ¿Será que había otras experiencias históricas detrás de tal formulación?

De manera interesante, la formulación de esta ley tiene su contrapartida en un texto profético. En su profecía contra Asiria (Is 10,5-34), el texto de Isaías refiere una alocución del gobernante asirio en la cual él se vanagloria de sus proezas de dominación de los pueblos y de cómo robó sus tesoros. Y afirma:

Metí mano en las riquezas de los pueblos como en un nido,
y como se juntan los huevos abandonados, así junté toda la tierra,
y no hubo quien moviera el ala, o abriera el pico, o piara (v. 14).

La práctica imperialista asiria de subyugación y explotación de las riquezas de los pueblos dominados, es comparada aquí de modo metafórico con la práctica humana en relación a pájaros y nidos. La imagen apunta hacia una interferencia devastadora, sin respeto a ningún ciclo reproductivo natural. La expresión "no hubo quien moviera el ala", es exactamente lo contrario de la formulación deuteronomica que recomienda dejar ir en libertad a la madre-pájaro. Posiblemente, el rey asirio debe estarse refiriendo a prácticas de aniquilación total de la población de las aldeas y ciudades subyugadas por los asirios. Esa experiencia histórica de Israel/Judá podría haber motivado una reflexión más profunda, ampliada, en el texto en cuestión, para un segmento mayor de la creación.

La recomendación protectora con respecto a la madre-pájaro, podría aún tener en su telón de fondo una conexión con el mandamiento de "honrar a padre y madre" (Éx 20,12 y Dt 5,16). Este mandamiento es considerado constitutivo para la relación entre las generaciones en el sistema familiar-clánico del antiguo Israel¹⁷. Tanto en el mandamiento cuanto en la disposición protectora de los animales, hallamos la significativa formulación final "a fin de que todo vaya bien para ti y prolongues (tus) días" (v. 7b; Dt 5,15; cf. Éx 20,12, aquí sin la referencia al "ir bien"). Con eso, la disposición revela un aspecto pedagógico: de la matriz de la vida depende el propio vivir y el bienestar. Así como debe haber la honra y el respeto respecto al padre y la madre humanos, debería haber un sentimiento y una práctica similares hacia

¹⁴ Storniolo. *op. cit.*, pág. 18.

¹⁵ J. Severino Croatto, "A vida da natureza em perspectiva bíblica. Apontamentos para uma leitura ecológica da Bíblia", en *RIBLA* No. 21 (1995), pág. 43 [edición castellana: "La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica. Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia", en *RIBLA* (Quito. RECU-DEI) No. 21 (1995), págs. 47-55].

¹⁶ En torno a esto, cf. J. Severino Croatto, *Los lenguajes de la experiencia religiosa*. Buenos Aires, Universidad Abierta, 1994, págs. 109s.

¹⁷ Al respecto, cf. Frank Cruesemann, *Preservação da liberdade. O decálogo em perspectiva histórico-social*. São Leopoldo, Sinodal-CEBI, 1985.

otros elementos de la creación. A final de cuentas, “el justo conoce el *alma* de sus animales” (Pv 12,10).

Aquí, en este *flash ecológico* de la Palabra de Dios, los pájaros y otros animales tienen derechos. Se puede aquí remitir al texto que dice que los animales también tienen el derecho de beber del agua extraída de la roca (Nm 20,8). O igualmente que animales que sufren bajo una carga exagerada deben ser aliviados de su yugo (Éx 23,2). Asimismo, se podría pensar en el texto que afirma que los hijotes deben poder quedarse con la madre durante siete días (Lv 22,27). La vida de los animales y su ciclo natural deben ser respetados. Viendo la necesidad de las especies, y evitando su extinción, tenemos una esperanza, pequeña, de ver y poder contemplar, también en el futuro, la integridad de la creación entera. ¡Eso es esperanza para la práctica de justicia en la cotidianidad!

Contra la deforestación sin sentido (Deuteronomio 20,19-20)

Este texto está situado en el contexto del bloque central del código deuteronomico. De acuerdo con la estructura aquí asumida, el trozo de Dt 19,1-21,9 trata de temas sobre vida y muerte. Ahí tenemos secciones sobre ciudades de refugio (19,1-10), sobre la ejecución de homicidas (19,11-13), sobre testigos (19,14-21), sobre la guerra (20,1-20) y sobre la expiación por muerte cuyo autor es desconocido. El capítulo 20 constituye probablemente el bloque central. Trata del tema de la guerra. En tal contexto, más que en el de la cotidianidad normal, el tema de la vida y de la muerte es más palpable.

Las leyes sobre la guerra en Deuteronomio 20 presentan toda la motivación necesaria para la batalla. El oficial y el ministro religioso deberán elevar la moral de la tropa. Al principio, parece ser más una guerra de sobrevivencia, pero se reflejan igualmente políticas de expansión (v. 10). La dureza de la convocación para la batalla, sin embargo, es suavizada por una serie de casuísmos. Quien, por ejemplo, construyó casa y no la habitó, quien plantó una viña y no la disfrutó o quien casó y aún no vivió la “luna de miel”, está dispensado del servicio militar (vv. 5-7). Hasta el medroso está dispensado de ir a la lucha.

En el caso de la guerra de expansión (v. 10), la propuesta primera debe ser la oferta de “paz” (*shalom*), lo que probablemente consistía en la celebración de acuerdos de subyugación que incluían trabajos forzados (v. 11). La no aceptación de los términos de subyugación podría resultar en represalias contra los habitantes del sexo masculino (v. 13). Las mujeres, los niños y animales podrían ser transformados en despojo de guerra (v. 14). La mención de la destrucción total de la población de las naciones anteriores a Israel puede ser totalmente anacrónica en el contexto del texto¹⁸. Al final de este abordaje acerca de la práctica y la forma de las guerras, apa-

¹⁸ En el contexto del código deuteronomico extrañan demasiado formulaciones como las de Dt 20,16, donde se propone una aniquilación total de la población de las “ciudades de estas naciones que el Señor, tu Dios, te da en herencia”. Se afirma que “no se debe dejar vivir nada de lo que respira”. Esto es una ley de muerte que contradice el principio de la *Torá*. Es posible que el lenguaje durísimo de esta formulación se deba al hecho que las referidas naciones hace mucho tiempo ya no existían en el tiempo contemporáneo del surgimiento de la ley. Aun así, tal lenguaje debe ser superado. Sobre esto, cf. el ítem “Yahveh y los pueblos cananeos”, en Cruesemann, *Die Tora...*, op. cit., págs. 151s.

rece en el texto, de modo sorprendente, una recomendación de protección a los árboles.

- v. 19 Si sitiases una ciudad por muchos días para luchar contra ella para tomarla,
no destruirás el arbolado, metiendo en él el hacha,
 pues de él comerás y *no lo cortarás*,
 ¿pues es un hombre el árbol del campo para entrar contra él durante el
 sitiamiento?
- v. 20 Solamente un árbol del cual sabes que no da frutos para comer,
 podrás destruir y lo cortarás y construirás un baluarte (rampa) contra la ciudad,
 contra la cual estás haciendo guerra, hasta destruirla.

El texto se refiere claramente a los prejuicios ecológicos causados por las invasiones o por guerras¹⁹. Sobre todo los anales de las guerras de los asirios evidencian la práctica de devastación ambiental en el entorno de las ciudades sitiadas por ellos. Se menciona en general la corta de viñas, olivares, higueras (Jl 1,6-7), pero asimismo la corta de árboles nobles como cedros, cipreses y pinos, que crecen de manera exuberante en las pendientes de las montañas de Palestina y del Líbano²⁰. El profeta Joel se refiere a la devastación ecológica con ocasión de una campaña militar, usando la metáfora de un ataque de langostas:

Transformó mi viña en un desierto, y mi higuera en astillas; la descascaró completamente y la derribó, sus ramas tornáronse blancas (Jl 1,7).

La corta y la devastación de viñas, olivares e higueras podría acarrear daños durante toda una generación. Se estima entre 15 y 25 años el tiempo necesario para que tales plantaciones se puedan recomponer. En un texto del libro de Isaías hay júbilo de parte de la naturaleza (árboles) con ocasión de la caída del poder asirio, porque “el leñador no sube (más) hasta nosotros” (Is 14,8b).

La argumentación de la ley para evitar la corta del *arbolado*, en el fondo, continúa siendo utilitarista. El motivo principal es la necesidad de los humanos de alimentarse de tales árboles o plantas. La economía de una aldea o ciudad dependía en gran medida del excedente producido con el vino, el aceite y frutas como los higos.

De este modo, discuriendo acerca de la práctica de las guerras o batallas, el texto de Deuteronomio²⁰ recomienda medidas de ablandamiento, incluyendo de forma explícita prácticas de protección, o mejor de “ahorramiento”, de los árboles fructíferos en el contexto de una batalla. Se quiere prohibir la deforestación indiscriminada. Solo árboles no fructíferos podrían ser cortados para construir artefactos de guerra. Así, la ley deuteronomica constituye, posiblemente, una reacción contra las prácticas imperialistas, en especial de los asirios, que acostumbraban devastar el entorno ambiental, y señala que la práctica bélica de los israelitas debe diferenciarse en éste y en otros aspectos. El texto, sin duda, nos lleva a reflexionar sobre prácticas contemporáneas como el uso de bombas de *napalm*, el agente naranja y bombas

19 Cf. Croatto, “A vida da natureza...”, *op. cit.*, págs. 42-44.

20 Cf. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, University Press, 1969, págs. 275-285.

atómicas para la subyugación de enemigos. Los efectos de tales instrumentos de muerte perduran por generaciones, y a veces son perennes.

La argumentación en el v. 19b, instituyendo una diferenciación básica entre un ser humano y un árbol, es singular. Básicamente se constata un instinto bélico en los humanos, sin embargo se busca interrumpir la extensión de la beligerancia de los humanos sobre la naturaleza. En un texto como Os 4,1-3, el profeta establece un nexo causal entre el pecado humano y el sufrimiento de la naturaleza o creación. En este texto de la ley deuteronomica, justo se busca prohibir tal nexo causal. A pesar de la beligerancia humana, resta una esperanza para una parte de la creación: “que se haga el menor daño posible, justamente a la fauna y a la flora”²¹.

Excrementos y santidad (Deuteronomio 23,13-15)

En el código deuteronomico, siguiendo la estructura propuesta arriba, este texto se sitúa al final del bloque que ha sido llamado de “derecho privado” (Dt 21,10-23,14). Se trata fundamentalmente de prescripciones que deben ser observadas en la práctica cotidiana y que tienen al sujeto individual, el ciudadano, como actor. El bloque de Dt 23,9-14 se ocupa del tema *limpieza en el campamento*. El v. 9 parece querer situar el todo en el contexto de alguna batalla o incursión bélica. No obstante, probablemente, los versículos siguientes tematizan la vida de los israelitas en su lugar cotidiano. Los vv. 10-11 consideran la cuestión de la polución nocturna y la necesidad de lavamientos de limpieza y purificación. Después de esto, tenemos el siguiente texto:

- v. 13 Tendrás un lugar para ti fuera del campamento y saldrás allá, fuera.
- v. 14 Y un bastón (o pala) tendrás para ti entre tus instrumentos, y será tu sentarte (bajarse) fuera, y cavarás (un hoyo) con él, y te darás vuelta y cubrirás lo que salió de ti.
- v. 15. Pues Yahveh, tu Dios, anda en medio de ti, en tu campamento, para librarte y para entregarte tu enemigo enfrente de ti, y será tu campamento santo y no verá él en medio de ti cosa indecente (descubierta); de lo contrario volverá la espalda hacia ti.

Aparentemente, el texto supone la estructura precaria de un campamento, de guerra o de parada durante una caminata. El término hebreo *mahaneh* también puede designar una ciudad no amurallada en contraposición a ciudad fortificada (Nm. 13,19). No prestando atención, así, a la situación ficticia de Israel en el desierto, el texto puede, con mucha probabilidad, estarse refiriendo a la vida cotidiana de aldeas y ciudades del antiguo Israel. En este sentido, el texto revela una profunda preocupación con respecto a la inter-retro-relación del ser humano con su entorno. El ser humano y sus necesidades fisiológicas son elevados aquí al nivel de preocupación de derecho divino. Se reconoce plenamente esta “corporeidad” de los humanos y se busca el modo más sabio de convivir con ella. Un conocido acostumbra afirmar: “el excremento en medio del camino es m..., pero entre las plantas es estiércol”.

²¹ Croatto, “A vida da natureza...”, *op. cit.*, pág. 46.

La legislación del antiguo Israel supo reconocer la gravedad del problema de la canalización de desechos a cielo abierto. En los tiempos modernos, éste es un problema que adquiere proporciones cada vez más alarmantes. Existe una práctica común en la actualidad, que resuelve el problema de las cloacas simplemente canalizándolas hacia el ambiente acuático más próximo, sea una zanja, un riachuelo, un río, un lago o el mar. En el fondo, el encargo dado por este texto a la persona individualmente requiere, hoy, ser resuelto a la vez de manera individual y colectiva. Sin la participación ciudadana en el proceso, no habrá soluciones eficaces para los elevados niveles de contaminación del suelo y de las aguas, debido al problema de las cloacas a cielo abierto. La sabiduría de los antiguos ya prevía esto.

Interesante es la justificación teológica para esta ley. Se argumenta con la presencia de lo sagrado en medio de la cotidianidad de la vida. El Dios Yahveh camina en medio de su pueblo, en el lugar de habitación del pueblo. Por eso, el “acompañamiento” es y debe ser “santo” (v. 15). Lo sagrado presente no debe precisar *ver* cosas indecentes. El término hebreo *'ervah*, en general se refiere a desnudez (Éx 28,42; Lv 18,6-19; 20,11.17; Ez 16,8.39). Aquí es probable que se esté refiriendo a una “cosa descubierta”. Se establece una contradicción entre la santidad y el descuido hacia los excrementos y la basura.

Una parte de la tradición interpretativa judaica interpretó el texto en el sentido de una preocupación hacia el medio ambiente. Maimónides, por ejemplo, en el siglo XII, recomendaba que cosas como esqueletos, sepulcros y curtidurías deberían estar a una distancia mínima de la ciudad²². La preocupación por la basura también estaba presente en otros intérpretes que, por ejemplo, entendían el texto de Génesis 6-9 diciendo que uno de los pisos del arca, el piso inferior, estaba reservado para la basura²³.

Podemos, por tanto, interpretar esta indicación de la ley deuteronomica en el sentido de que aquí se expresa una preocupación por la participación de cada persona en el proceso de polución y limpieza del medio ambiente. ¡Esto también es una tarea de la ciudadanía! Según la línea de pensamiento del texto, la santidad de la persona y del lugar de habitación tiene que ver con la forma como se trata las “cosas que salen de la persona”. Debería suscitar esperanza el hecho de que la Palabra de Dios incluya esta parte de la cotidianidad de la gente.

Concluyendo

Estos tres textos más nítidamente “ecológicos” del libro del Deuteronomio, se insertan dentro de una tradición religiosa y legal que busca fijar parámetros para la interferencia del ser humano en la naturaleza/creación. Subyacente a esas leyes se halla la (auto) comprensión de Israel de que la Tierra como casa común fue creada por Dios y entregada a los seres humanos como espacio de ejercicio de dominio, de trabajo y de cuidado. Así se afirma principalmente en los textos sobre los orígenes (Gn 1,28; 2,7; 9,2-4), aunque de igual modo la literatura orante y sapiencial da tes-

²² Cf. apud Ann Ellen Wainer, *Olhar ecológico através do judaísmo*. Rio de Janeiro, Imago, 1996, pág. 32.

²³ Así, por ejemplo, Rashi. cf. apud Wainer, *Olhar ecológico...*, *op. cit.*, pág. 31.

timonio de eso: “Los cielos son del Señor, pero la tierra él la dio a los hijos de los hombres” (Sal 115,16)²⁴.

Las atribuciones humanas están bien afirmadas en la tradición. Las muchas legislaciones, con todo, buscan delimitar mejor el lugar y la importancia que corresponde a los seres humanos en la creación. Estos breves *flashes* ecológicos intentan rever esas tradiciones antiguas, “de los padres y madres en la fe”, para ayudarnos, a nosotros “modernos”, a dirigir de manera nueva nuestra propia mirada. Urge construir una espiritualidad que entienda la creación como un “espacio planetario donde todos los seres... puedan reconocerse y tener un lugar donde estar”. Puesto que el

...buen gobierno de Dios... vela por la vida de todos los pueblos de la tierra y por el derecho de cada criatura a existir en toda su variedad y complejidad²⁵.

Se necesita, pues, alargar nuestro propio horizonte, sintonizar con el designio redentor de Dios para toda la creación e incentivar, hoy, prácticas que se constituyan en esperanza para la vida de toda la creación.

Haroldo Reimer

Rua 20, n. 81, apto. 2103

Centro - Edifício Leo Lynce

Goiânia - GO

74.020-170

Correo electrónico: h.reimer@terra.com.br

24 Cf. al respecto, Marcelo Barros Souza, “La tierra y los cielos se casan en la alabanza. Los salmos y la ecología”, en *RIBLA* (Quito, RECU-DEI) No. 21 (1995), págs. 57-71.

25 Leif E. Vaage, “Do meio da tempestade. A resposta de Deus a Jô. Sabedoria bíblica, ecologia moderna e vida marginal: Uma leitura de Jô 38,1-42,6”, en *RIBLA* No. 21 (1995), págs. 71-77 [edición castellana: “Desde la tormenta: el gemido de la creación y la respuesta de Dios a Job (Jb. 38,1-42,6), en *RIBLA* (Quito, RECU-DEI) No. 21 (1995), págs. 73-90].

OLLAS, LENTEJAS Y QUESO...

Brindando esperanza a los desplazados por la violencia

2 Samuel 15-17

Resumen

Este estudio del relato de la rebelión de Absalón examina la situación de David como una persona internamente desplazada que huyó la violencia, notando semejanzas y diferencias con la situación de los desplazados en América Latina hoy y destacando las maneras en que acciones sencillas de ayuda humanitaria y organización comunitaria brindaron esperanza a David y su comitiva y pueden brindar esperanza a los desplazados hoy día en medio del terror, la pobreza, y la desesperación.

Abstract

This study of the story of Absalom's rebellion examines the situation of David as an internally displaced person (IDP) who fled from violence, noting similarities and differences in the situation of internally displaced persons in Latin America today and pointing out the ways in which simple acts of humanitarian aid and community organization gave hope to David and those who fled with him and can offer hope to the IDPs of today in the midst of terror, poverty and desperation.

El fenómeno del desplazamiento interno en América Latina

A David lo vemos en muchos diferentes papeles en los libros de 1 y 2 Samuel: pastor de ovejas, músico, joven guerrero, mujeriego, líder de la oposición política, rey y pecador arrepentido. Pero muchas veces pasamos por alto el cuadro que se pinta de David durante la rebelión de Absalón. Este es un David que se ve obligado a desplazarse para huir de la violencia.

Se trata de una rebelión armada contra el gobierno de David. La conspiración se preparaba durante varios años, involucrando altos funcionarios del gobierno de David, y el que fomentó la sublevación fue el propio hijo del rey. Sin embargo, parece que David y sus oficiales desconocían la situación de creciente inconformidad entre sus súbditos hasta el día del golpe de estado, cuando Absalón entró en la ciudad capital en medio de una gran manifestación popular. Cuando le llegó el aviso a David, su respuesta en 2 Samuel 15,14 apunta varios elementos del fenómeno del desplazamiento:

Vámonos de aquí. Los internamente desplazados son los que han sido forzados a abandonar sus hogares o lugares de residencia buscando refugio, pero permanecen dentro del mismo estado. El término “refugiados” se reserva como término técnico para aquellos cuya huida les lleva a cruzar fronteras internacionales.

Tenemos que huir o no podremos escapar de Absalón. Las causas principales del desplazamiento interno son la violencia, el conflicto armado y la violación de derechos humanos. Las amenazas, la intimidación y el terror obligan a individuos, familias y comunidades enteras a huir en busca de seguridad y protección.

(Vamos! Démonos prisa, no sea que nos alcance y nos cause mucho daño... La huida es repentina o inesperada. Si tienen suerte los desplazados logran llevar algunas posesiones y toda su familia les acompaña. Muchos tienen que dejar sus hogares, sus fincas, todas sus posesiones y no llevan ni siquiera una muda de ropa.

...y mate a filo de espada a toda la ciudad. Las amenazas de las que huyen los desplazados muchas veces afectan a toda una comunidad. A veces el desplazamiento es precipitado por una masacre masiva; en otras ocasiones literalmente miles de personas tienen que abandonar su pueblo, aldea o caserío por la amenaza de violencia contra la población.

Sin embargo, es evidente que hay diferencias entre el desplazamiento de David y los desplazamientos que se dan en América Latina.

Pobres, rurales, indígenas. En América Latina los internamente desplazados no suelen ser reyes ni altos funcionarios del gobierno como la comitiva que siguió a David (15,14-16). Es cierto que miembros de la clase alta y media-alta pueden recibir amenazas, pero muchos de estos tienen la opción de salir del país. Tampoco se trata de minorías étnicas que buscan independencia, el caso de muchos desplazados de Europa, Asia y África. Un estudio reciente señala que los desplazados por la violencia en las Américas son de la mayoría pobre y rural e incluye gran parte de la población indígena y negra, y añade que, dadas las grandes diferencias entre terratenientes ricos y pobres en muchos países latinoamericanos, y la discriminación histórica contra personas de ascendencia indígena y africana, no es sorprendente que los más marginados son afectados desproporcionalmente por el conflicto y el desplazamiento.¹

Mujeres y niños. La única mención de mujeres en el caso del desplazamiento de David son las 10 mujeres que él dejó en la ciudad para cuidar del palacio (15,16). Pero en América Latina la situación es el revés. La gran mayoría de los desplazados son mujeres y niños. Los maridos están muertos o desaparecidos, y los hijos han tenido que entrar en el ejército o uno de los grupos alzados en armas. Muchas veces sin educación y analfabetas, estas viudas o madres solteras ahora tienen que sostener sus familias.

En efecto, sabemos que había mujeres en el grupo que acompañó a David: se dice que toda la corte salió con él (menos las diez concubinas) y este grupo incluiría sus esposas e hijas y, sin duda, las esposas e hijas de sus oficiales. De hecho, en el caso de un tal Itai, el texto dice específicamente que “pasó Itay de Gat con todos sus hombres y todos sus niños” (15,22). Difícilmente se encargaban los hombres del cui-

¹ Cohen, Roberta y Gimena Sánchez Garzoli, *El desplazamiento interno en las Américas: Algunas características distintivas*, IHR/UNHCR, 2001.

dado de estos niños, sus madres habrán formado parte del grupo; se trata de otro caso de la invisibilidad de la mujer en los escritos que proceden de la mentalidad y la cultura patriarcal. Reconociendo que las mujeres tendrían que estar, varias versiones modernas traducen el hebreo *taf* como “familia” o “gente” en vez del colectivo “niños”.

Indocumentados. David no tenía necesidad de documentos para demostrar su identidad. No solamente era conocido en todas partes, sino que el desplazamiento de toda la corte real era un acontecimiento importante y la voz corría rápidamente. A lo largo del camino la gente salía a su encuentro, unos para brindar ayuda y otros para tirar piedras, pero nadie le pedía papeles o exigía saber quién era. En los países de América Latina la cédula de ciudadanía y otros documentos de identidad son imprescindibles, pero muchos desplazados no tienen documentos. A veces se les pierden en la huida; a veces no hubo tiempo para buscarlos; a veces nunca los tenían. Y pueden sentirse reacios a solicitar documentos para no llamar atención a sí mismos o porque les desaniman los requisitos burocráticos. Pero sin documentos, los desplazados pueden ejercer muy pocos de sus derechos y muchas veces no pueden recibir servicios básicos que les hacen falta.

La vulnerabilidad de los desplazados

David subió la cuesta de los Olivos; iba descalzo y llorando y con la cabeza cubierta en señal de dolor... También los que lo acompañaban llevaban cubierta la cabeza y subieron llorando (15,30). Esta parte del relato parece ser una adaptación litúrgica. La referencia a los pies descalzos y la cabeza cubierta señala un acto ritual de penitencia, pero es poco probable que David y su comitiva haya tomado tiempo para actos de penitencia y celebraciones cúllicas antes de llegar a un lugar seguro. Por otra parte, muchos son los desplazados que dan testimonio de la importancia de su fe en medio de una situación desesperante: una pareja que salió de su hogar para caminar tres días en la selva cargando a sus hijos pequeños comentó después, “No habríamos podido llegar si no fuera porque Dios estaba con nosotros y nos ayudó”.

[Y Simei] salía maldiciendo y arrojando piedras contra David, y contra todos los siervos del rey David ... diciendo, B(Largo de aquí! (Asesino! (Canalla! El Señor te ha castigado por todos los crímenes que cometiste contra la familia de Saul para reinar en su lugar (16,5-8). Al salir de Jerusalén buscando paz y seguridad, David encontró hostigamiento en el camino. La rebelión de Absalón aparentemente se basaba en resentimientos personales, pero no representaba un cambio a fondo, puesto que Absalón era el príncipe heredero y podía esperar subir el trono después de su padre. Lo que hizo fue más bien anticipar los acontecimientos.

Pero sí había profundas divisiones en el país, las cuales más tarde llevarían a la división definitiva entre el norte y el sur. Estos se perciben en las acciones de Simei. Queda claro que buena parte de la población consideraba que un descendiente de Saúl había de ser el legítimo gobernante de Israel. Efectivamente, habían muerto todos los descendientes directos de Saúl, muchos de ellos a manos de David o sus seguidores. Si bien David lograba justificar estas muertes, o distanciarse de ellas, este incidente deja claro que no había logrado convencer a todos de su inocencia.

Este incidente refleja la realidad de los desplazados hoy día en América Latina en dos sentidos. En primer lugar, los campesinos e indígenas pobres que huyen,

principalmente a los centros urbanos, tienen que enfrentar intensa discriminación una vez que llegan. Muchos son hostigados por las autoridades, que les echan la culpa del aumento en delincuencia y desempleo en sus ciudades y los tildan de prostitutas y ladrones. Muchos asentamientos de desplazados carecen de servicios básicos tales como agua, alcantarillado, y luz. Son rechazados para el trabajo si se descubre que son desplazados y los niños no son bien recibidos en las escuelas, si es que hay cupo para ellos. Las mujeres de comunidades de indígenas y negros no solamente afrontan discriminación de clase y de raza, sino inequidades de género. Se ven obligadas a trabajar largas horas en servicio doméstico con pocas prestaciones sociales, sueldo bajo, y el peligro de abuso sexual.

Pero además de su marginación, los desplazados también caen bajo sospechas políticas. Simei en seguida interpretó el desplazamiento de David como resultado de actividades infames en contra del gobierno legítimo de Saúl. En algunos países de América Latina el hecho de haber huido puede tomarse como indicio de vínculos con uno u otro de los actores en el conflicto, de modo que los desplazados tampoco se sienten seguros en el lugar de asilo. Esto es especialmente el caso para líderes comunitarios, defensores de derechos humanos, y otras personas que tengan influencia en la opinión pública, tales como profesores, líderes de movimientos campesinos, etc.

Cuando el rey y la gente que le acompañaba llegaron al río Jordán, iban muy cansados, y descansaron allí (16,14). David y su grupo están cada vez más cansados, y cuando llegan al río Jordán (según el texto griego; el hebreo no especifica el lugar) se sienten lo suficientemente seguros como para permitirse descansar. Habrán formado algún tipo de campamento. Han recibido algo de provisiones en el camino (16,1-2), pero nada como lo que habrían tenido en casa y probablemente lo que recibieron iba al rey y sus más allegados. El resto de la compañía estaría aguantando bastante hambre.

Así viven muchos de los desplazados hoy día, aguantando hambre y habitando tugurios infrahumanos construido de materiales que se rebuscan en la basura o hacen sus necesidades en el mismo arroyo donde lavan la ropa y sacan el agua que usan para tomar y para cocinar. Los niños no van a la escuela y juegan todo el día en el barro. Sus padres y madres no tienen empleo: sin capacitación, sin oportunidades, afrontando discriminación, prejuicios y sospechas, ¿cómo conseguir trabajo? Hay hambre, porque sin trabajo ¿cómo conseguir comida? Con desnutrición, falta de higiene, vestido y techo inadecuado, más la ausencia de todo tipo de servicio de salud, las enfermedades abundan. La vida en un asentamiento de desplazados puede ser casi insoportable.

Brindando esperanza en medio de la pobreza y el terror

A. Ayuda humanitaria - Es frente a esta última realidad que se percibe la grandeza del gesto narrado en 17,27-29: Absalón no persiguió a David inicialmente, gracias a las maquinaciones de un consejero de David que logró meterse en el gabinete de Absalón. Sin embargo, después de su demora inicial Absalón pudo seguir las huellas de David y éste tuvo que levantar el campamento que había establecido a orillas del Jordán. Continuó su huida al otro lado del Jordán:

Cuando David llegó a Mahanaim, salieron a recibirlo Sobi, hijo de Nahas, que era de Rabá de Amón; maquir, hijo de Amiel, que era de Lodebar; y Barzilai, que era de Rogelim de Galaad. Y le llevaron camas, vasijas y ollas de barro, y también trigo, cebada, harina, grano tostado, habas, lentejas, miel, cuajada y queso de vaca y de oveja, para que comiera David y la gente que lo acompañaba; pues pensaron que, viniendo del desierto, estarían cansados, hambrientos y sedientos (17,28-29).

Sin hogar, indefensos, habiendo caminado toda la noche, el recibimiento en Mahanaim había de alegrar el corazón de David. Era aún más significativo porque esta ciudad del norte había sido la sed del gobierno de Ishbaal, hijo de Saúl (2,8). Esta, entonces, sería una parte de Israel que contaba con muchos que habían apoyado a la casa de Saúl. Pero, a diferencia de Simei, fueron capaces de poner al lado sus diferencias políticas cuando veían a David sucio, descalzo y fatigado. Por ejemplo, allí estaba Maquir, hijo de Amiel, que era de Lodebar. Este es el que cuidó de Mefiboset, hijo de Jonatán y nieto de Saúl, hasta que David se interesó por él y lo llevó al palacio (9,4). Tal vez Maquir se sentía agradecido porque Mefiboset estaba bajo el cuidado de David. Pero, entonces, no estaba enterado del incidente relatado en 16,1-4 entre David y Siba, antiguo siervo de Mefiboset, cuando David venía en camino a Mahanaim. Siba también brindó alimentos y animales de carga, pero hay confusión sobre sus motivos, y más tarde el propio Mefiboset niega que hubiera apoyado a Absalón.

También es interesante la presencia de una delegación internacional. Sobi era hijo de Nahas, el rey de los amonitas. El capítulo 10 de 2 Samuel relata las penosas relaciones que hubo en el pasado entre David y los amonitas. Hanún, otro hijo de Nahas, subió al trono cuando éste falleció, y David mandó una delegación oficial para darle el pésame por la muerte de su padre. Pero la delegación fue recibida con sospechas y trato humillante, provocando guerra entre los dos pueblos. Sin embargo, aquí está Sobi participando en el proyecto de ayuda a David y los demás desplazados que lo acompañan.

En vez de odio y discriminación, David en Mahanaim encuentra comprensión y ayuda. El autor del pasaje enfatiza que las provisiones que llevaron a David no fueron improvisadas, sino que el comité de ayuda a los desplazados pensó primero en la situación de ellos y trató de suministrar lo que más hacía falta. Las camas pudieron ser especialmente importante; muchos desplazados latinoamericanos se encuentran durmiendo en el piso o en el suelo porque no hay camas ni colchones donde al fin logran alojamiento. Las provisiones también incluían una diversidad de alimentos, y las ollas necesarias para prepararlos.

Estos aportes responden a las necesidades de los desplazados en varios niveles. En primer lugar, la necesidad física que se destaca en el texto: estarán cansados, hambrientos y sedientos. En medio de conflictos mortales, y al parecer interminables, las necesidades de los desplazados son urgentes y enormes. Inevitablemente, los recursos pueden no ser suficientes para cubrir todas las necesidades. Planeación, priorización, desarrollo de estrategias y movilización de la comunidad local, como en Mahanaim, son esenciales para que la ayuda humanitaria tenga su máxima eficacia y sea instrumento de paz y esperanza.. Como en el caso de David, una presencia internacional puede ser importante. “Queremos que vean que ustedes han venido a escucharnos, que se interesan por nosotros. Así nos tomarán en serio y nos tratarán

mejor”, dice la representante de un asentamiento de desplazados bregando a establecer una vida normal para las familias de su comunidad.

B. Organización comunitaria - Aún más importante se trata de restaurar la dignidad humana de los desplazados. Estas personas viven una existencia muy precaria y agradecen a cualquiera que presta atención a su situación. Pero vivir en dependencia es degradante y deshumanizante. La ayuda humanitaria no elimina la necesidad de esfuerzos más amplios para promover la causa de paz, seguridad y estabilidad. Así que asociaciones en las que los desplazados se organizan para ayudar su propia situación abren nuevas esperanzas de cambio.

David, desde luego, era un experto en la organización de grupos y tenía mucha experiencia. Durante todo el camino de su huida estaba organizando las personas que le seguían para aprovechar sus talentos y capacidades en favor de su situación. A los sacerdotes Sadoc y Abiatar les pidió que volvieran. su presencia en Jerusalén no sólo daría estabilidad a la ciudad en medio de la turbulencia, sino que sus dos hijos podrían servir de mensajeros para mantenerle informado respecto a la situación actual. A Husai, un consejero apreciado, le asignó una tarea específica: deshacer los planes de Ahitofel, su más respetado consejero (y abuelo de su esposa Bet-sabé, 11,4 y 23,34).

En varios países de América Latina organizaciones de desplazados han logrado reconocimiento civil y han buscado la ayuda de ONG's y grupos religiosos para obtener asistencia humanitaria, intervención para recuperación o distribución de tierras y otros servicios. Han montado manifestaciones para llamar atención a sus dificultades, protestar incumplimiento de promesas gubernamentales, pedir protección contra grupos armados y negociar retorno a sus lugares de origen o asentamiento en centros urbanos.

Estas organizaciones a veces son dominadas por hombres, de modo que las mujeres en algunos lugares han empezado a formar sus propias organizaciones para desarrollar conciencia de sus derechos y enfocar sus necesidades. Muchas de estas mujeres no habían participado en la vida pública de su comunidad antes de desplazarse, de modo que las organizaciones de desplazados y de desplazadas no solamente son vehículos para satisfacer sus necesidades sino instrumentos de empoderamiento para las mujeres de la comunidad.

Aunque el texto de este relato tiende a invisibilizar las mujeres, es interesante que el autor no puede omitir mención de mujeres en varias etapas (si bien las deja anónimas) de la realización de los planes urdidos por David. “Una criada” da aviso a los muchachos Jonatán y Ahimaas, hijos de los dos sacerdotes que han de servir de mensajeros para David (17,17). Huyen pero se dan cuenta que seguidores de Absalón les persiguen y llegan a la casa de “un hombre de Bahurim”. Pero es la esposa de ese hombre que les esconde en un pozo detrás de la casa y hábilmente desvía la atención de los perseguidores con una media verdad (17,18-20).

Cuando en un texto patriarcal como este, que suele pasar por alto la participación de las mujeres, se rompe el silencio para hacer referencia a ellas, podemos tener la seguridad de que se trata de una fuerza notable que no puede ser ignorada. De la misma manera hoy día las organizaciones de desplazados se benefician de la participación de las mujeres cada vez más y, a la vez, abren nuevas esperanzas para estas mismas mujeres al proporcionarles oportunidades para desarrollar su identi-

dad, autoestima y dones de liderazgo. Aún más esperanza se podría ofrecer proporcionando a los funcionarios de las ONGs y del gobierno una capacitación adecuada en asuntos de género para el trabajo con los y las desplazados. Esta capacitación debe ir acompañada de vigilancia y documentación de la situación de las mujeres y niños-niñas desplazados a fin de desarrollar las necesarias estrategias.

También hay que destacar la participación de niños y adolescentes en el conflicto. No sabemos la edad de Jonatán y Ahimaas, pero sí sabemos que hoy día en muchas partes de América Latina niños, niñas y jóvenes se ven involucrados, desde una participación secundaria como la de estos muchachos, hasta militancia de grupos alzado en armas. La creciente preocupación internacional sobre esta situación y medidas tomadas por los diversos grupos en conflicto para controlar la participación de menores de edad es otra área de esperanza que pide ampliarse cada vez más.

Esperanza frente al terror, la pérdida, la pobreza

El desplazamiento forzado es una realidad en muchos de nuestros países. Millones de hombres y mujeres, niños y niñas, ancianos y ancianas se encuentran entre dos fuegos, víctimas del terror, la violencia, la pobreza y la discriminación. ¿Qué esperanza les podemos brindar?

Muchas de sus necesidades sólo se solucionarán mediante negociaciones del más alto nivel para corregir problemas de gobernación y judicatura, exclusión de indígenas, negros y otros grupos empobrecidos de la vida política y económica, distribución inequitativa de tierras y, en algunos casos, una cultura de violencia.

Pero está dentro del poder de cada latinoamericano y cada latinoamericana en los países donde se da el fenómeno del desplazamiento forzado dar pasos en la vida cotidiana que les abren esperanzas para el futuro,

- Anticipando las necesidades básicas de los desplazados y proporcionándoles ayuda humanitaria
- Recibiéndolos sin prejuicios ni discriminaciones a fin de afirmar su dignidad humana y su autoestima como personas de valor
- Animando y acompañando la organización de los desplazados para retomar control de sus vidas y defender sus derechos
- Promoviendo sensibilidad a los problemas de género de parte de los que trabajan con comunidades de desplazados y desplazadas.

Protestando la incorporación de niños, niñas y adolescentes en los conflictos armados.

Finalmente, como dicen muchos desplazados y desplazadas, “No habría podido hacerlo si Dios no hubiera estado conmigo”, debemos reconocer un compromiso con los desplazados como fruto de nuestra fe en Dios para que cada quien tenga la oportunidad de vivir la vida abundantemente, tal como Dios quiso cuando nos creó en su imagen y semejanza. Huyendo de su hogar, traicionado por su propio hijo, temiendo que estallara un conflicto armado de gran envergadura, y sufriendo maldiciones y ataques por enemigos en el camino, David manifiesta la esperanza que queremos para cada persona que haya sufrido el desplazamiento forzado cuando dice,

Quizá cuando el Señor vea mi aflicción, me envíe bendiciones en lugar de las maldiciones que hoy escucho.

Alicia Winters

Apartado Aéreo 6078

Barranquilla

Colombia

email: alicia@latino.net.co

DORMIR EN PAZ: CONDICIÓN DE LA ESPERANZA

Oraciones de ira y sosiego

Resumen

Pensé en hablar de esa pequeña esperanza necesaria y urgente: alimentarse de sueño para poder soñar y recriar el cuerpo, re-encontrar los sueños y los motivos para continuar. En algunos salmos el conflicto atraviesa la noche y las oraciones desarrollan una espiritualidad que rescata la dignidad, la seguridad y el derecho de dormir. En paz.

Abstract

My thought was to speak about this tiny hope as something necessary and urgent: fed by one's weariness, in order to dream and recreate the body; rediscover our dreams and our motivation for continuing on. In some of the psalms, conflict continues during the night hours, and the prayers expressed develop a form of spirituality that heals and restores dignity, security and the right to sleep. In peace.

“No duermo y soy como el pajarillo solitario en los tejados”

Salmo 102,7

No dormí así tantas veces. Yo y todo el mundo. Insomnios pasajeros y solitarios. Aquellas noches mal dormidas con pequeños temores enormes. Las cuentas por pagar. El hijo enfermo. Problemas en el trabajo. Un **tiro perdido** (?) en el coche. Luchas atravesando la noche. Un resultado que no llega. La violencia en la calle, en el cuarto de al lado. El corazón disparado. Un amor que no ocurre. Un texto por terminar... y yo que no olvido. Una noche en claro en lo oscuro.

Dormimos poco, apenas para cumplir un horario. Dormimos poco para estirar las horas. Dormimos poco porque el día es corto, la noche breve y la madrugada fría. Despertadores puntuales y severos siempre recuerdan de las tareas, de los trabajos, los compromisos. Hacer valer el día disminuyendo las horas de sueño, acostumbrando al cuerpo a vivir en vigilia.

Como en la poesía de Fernando Pessoa, que atraviesa la noche como Álvaro de Campos, desvelado:

Insomnio

No duermo, ni espero dormir.
 Me espera un insomnio de la anchura de los astros,
 Y un bostezo inútil de la largura del mundo.

...

Y mi sentimiento es un pensamiento vacío.
 Pasan por mí, trastornadas, cosas que me sucedieron.
 — Todas aquellas de que me arrepiento y me culpo;
 Pasan por mí, trastornadas, cosas que no me sucedieron.
 — Todas aquellas de que me arrepiento y me culpo;
 Pasan por mí, trastornadas, cosas que no son nada,
 Y hasta de éstas me arrepiento, me culpo, y no duermo.

Oh madrugada, tardas tanto... Ven...
 Ven inútilmente,
 Traedme otro día igual a éste, para ser seguido por otra noche
 igual a ésta...
 Ven a traerme la alegría de esa esperanza triste,
 Porque siempre eres alegre, y siempre traes esperanza,
 De acuerdo con la vieja literatura de las sensaciones.

Ven, trae la esperanza, ven, trae la esperanza.
 Mi cansancio entra por el colchón adentro.
 Me duele la espalda de no estar acostado de lado.
 Si estuviera acostado de lado me dolería la espalda de estar
 acostado de lado.
 ¡Ven, madrugada, llega!

Álvaro de Campos (fragmentos)

El pueblo duerme poco: colcha corta, fila de ómnibus en la madrugada. Salario escaso. Volver a la casa, hacer la cena, lavar la ropa, ver a los pequeños. Una novela y la ropa para pasar. Ya es mañana, una migaja de sueño y la fila del ómnibus. Quién sabe una cabeceada desde el barrio hasta el centro. Quién sabe si da hasta para soñar.

*Dulce es el sueño del trabajador ora coma poco ora mucho*¹.

Se duerme poco, camas de cemento y cartón en los vacíos de la ciudad. Mil piedras haciendo una larga almohada. Cobertores de exclusión en el frío obscuro de la ciudad dormitorio. Niñitos que se calientan en las entradas del metro. Niñitas prostituidas y soñolientas en las camas de viejos hoteles. Viejas que se abrigan debajo de los edredones suspendidos de puentes y viaductos hechos colcha de un pueblo *acostado eternamente en cuna espléndida*² sin poder dormir.

Esa deuda eterna de sueño que se mezcla con la deuda externa que no nos deja dormir, latinoamericanamente dormir.

¹ Eclesiastés 5.

² Trozo del Himno Nacional brasileño.

Hace un tiempo quise hacer una canción para que tú vivas más³.

Como no sé hacer una canción, pensé en hablar de esa pequeña esperanza necesaria y urgente: alimentarse de sueño para poder soñar y recrear el cuerpo, re-encontrar los sueños y los motivos para continuar. Pequeña utopía latinoamericana y caribeña: ¡dormir!

Los salmos hablan de la vida toda y sus conflictos. Puede ser sobre el rey, la guerra, el templo, el trabajo, la historia. Pero puede ser igualmente oración que surge a partir de los materiales diarios, del cuerpo y sus relaciones más concretas y necesarias. Puede ser sobre dormir o no dormir.

Salmo 6: de noche en la cama

El salmo 6 trabaja con sentimientos fuertes: reprensión, ira, castigo, furor (v. 1). Quien hace la oración se siente debilitado, los huesos desmoronados (v. 2), con toda la vida perturbada, confusa (v. 3). La desesperación se revela en el sentimiento de muerte (v. 5). La pregunta que surge en medio de esta tormenta es: *...pero tú, Señor, ¿hasta cuándo?* (v. 3b). *¿Cómo es posible vivir así?*

Estoy extenuado de tanto gemir;
todas las noches hago nadar mi lecho,
de mis lágrimas inundado (v. 6).

Cansancio y dolor. Echarse en la cama y llorar. Mojar el travesero. Decir cosas así sin sentido: *¡Ay! Mi Dios... ¿hasta cuándo?* Pesadumbre y la sensación de estar envejeciendo (v. 7). *¡Y los adversarios todos allí en la cama, estrecha e injusta! ¡Qué noche!*

El pequeño salmo termina con un canto de afirmación: Dios va a oír el lamento (v. 8) y a atender la súplica, acogiendo la oración (v. 9). De esta forma, los adversarios son arrojados fuera de la cama y cubiertos de vergüenza (v. 10).

Antes de dormir, toda una epopeya se desarrolla; todo el conflicto y sus personajes son evocados. Allí en la cama, el mundo entero y sus personajes vienen a dormir conmigo y lucho de nuevo mis luchas, y digo de nuevo mis discursos, e invento de nuevo las mismas oraciones: *Señor, ¿hasta cuándo?*

Mientras doy vueltas en la cama, de un lado para otro, vuelvo a visitar mis monstruos más cotidianos, y los de mañana también. La oración es así este drama donde resuelvo mis conflictos, evalúo mi vida y me consigo entregar. Dormir.

Hay quien tenga el sueño pesado, hay quien lo tenga liviano, hay quien al adormecerse se despegue del mundo, hay quien no sepa estar sino de este lado y por eso sueña⁴.

No sé si funcionaba de esta manera para el rey David (a quien es dedicado el salmo en el subtítulo), sin embargo el pequeño salmo estructura bien la aflicción de no dormir (vv. 1 a 7), el drama de tener que luchar con los temores del insomnio. La resolución —venganza y confianza (vv. 8 a 10)— no parece tener eficacia real en la

³ Música del Pato Fu.

⁴ José Saramago, "Levantado do Chão".

resolución de los conflictos, pero provee una resolución simbólica... lo suficiente para poder dormir.

Salmo 4: conversando con la almohada

Este salmo también quiere dormir y no puede. El clamor y la angustia (v. 1) son los materiales de la oración. La afrenta y la mentira (v. 2) enmarcan la situación de quien ora con ira.

Enfurécete, y no pequéis;
sondea en el travesaño vuestro corazón y sosegaos (v. 4).

La resolución aquí es otra... se reconoce la ira, el desconsuelo, no obstante el salmo evita que la ira se transforme en pecado/venganza. Propone otra resolución: que se consulte el travesaño. El corazón consulta el travesaño y se sosiega.

Tú quieres sueño: despídete de los ruidos, y de los restos del día, arranca de tu boca el puñal y el tránsito, las sombras de tus gritos, y ropas, llantos y cuerdas...⁵

A diferencia del modo como lo entendemos hoy, en la literatura sapiencial bíblica es el corazón el que consulta, examina, conoce, discierne... es dinámica de producción de conocimiento que integra los valores afectivos y los cognitivos.

Ésta es la mística del salmo: reconocer la ira, identificar el vejamen y la mentira... consultar el travesaño y sosegar. Toda la tensión de los primeros versículos estalla en el comienzo del v. 4: ¡*Enfurécete!*, y encuentra su resolución en el final de este mismo versículo: ¡sosegaos!

Entre la *ira* y el *sosiego*: el travesaño. La oración quiere ayudar a hacer esa transición necesaria entre la vigilia y el descanso, uniendo estas dos puntas de la vida, integrándolas y tornándolas compatibles. La *consulta con el travesaño* es esta actitud inteligente de *aflojar el cuerpo*, asentar los pensamientos y permitirse dormir. Aceptar el lado sombrío y necesario del cuerpo en reposo como factor vital de recreación cotidiana de las esperanzas, de los deseos y de la energía.

El salmo no interrumpe el rigor de la evaluación de la situación de injusticia ni ignora la indignación frente a la perversidad. El poema identifica en el sueño una dinámica de anticipación, condición de la esperanza.

La conclusión del salmo 4 es:

En paz me acuesto y en seguida me adormezco,
porque, Señor, solo tú me haces reposar seguro (v. 8).

El tiempo de disputa entre la vigilia y el sueño se abrevia. Dios es aquí el travesaño enorme donde el corazón consulta la vida y encuentra reposo y seguridad. En seguida me adormezco. Me arrimo. Me enrosco. Doy vueltas en la cama. La sábana entre las piernas. La cabeza de lado. Los hombros abandonados. Mi olor en la funda de la almohada. En paz.

⁵ Ana Cristina César, "Cinco Gatos".

Mientras el sueño no viene: soñando con los ojos abiertos

Freud decía que el contenido del sueño se da en la forma de una escritura de imágenes. Los signos que constituyen los sueños deben ser leídos en la lengua del pensamiento de los sueños⁶. Dormir y soñar establece una situación de

...alteridad que deshace los juegos de espejos para que el sujeto se apropie de su propia verdad⁷.

Dormir es, por ende, parte vital de la creación y reproducción de la capacidad de representación simbólica. Es interpretación.

Ésta es la función del sueño: un proceso de elaboración donde el pensamiento no piensa, ni calcula, ni juzga... pero transforma⁸, porque brega con las materialidades de la vida, de la historia y de las relaciones, no como mantenedor de identidad sino como vector de deseo: condición de la esperanza. En el sueño se desarman las respuestas predispuestas y se activa el campo de las posibilidades, de lo todavía no, de la utopía.

¿Y si aún somos un pueblo de sueños secuestrados? Si el modelo económico prohíbe el sueño, confisca los sueños y cobra caro por la interpretación en un diván de analista: ¿cómo colocar en la pauta de las reivindicaciones el derecho de dormir? ¿El hambre de pan y sueño? ¿Ocho horas de sueño en la canasta básica?

Todavía vamos a tener vigiliass y vigiliass en este continente sonámbulo. En la puerta de la cárcel, exigiendo la liberación de alguien. En la víspera de una ocupación de tierras. En la ronda por las calles de la ciudad conversando con niños y niñas de la noche. Con el pueblo de la calle en el rigor del invierno y algún café. Desempeñando la seguridad en un campamento de sin-tierra. Viajando de madrugada a una reunión, una caminata, una manifestación... Sin embargo todas esas horas de sueño aplazado se alimentan del hambre, del deseo de construir relaciones de vida donde el sueño necesario y creativo sea un derecho.

Y un día, permanecer despierta —en casa, en un hospital...— solamente por solidaridad, para acompañar a alguien que nace, que sufre, que muere. La vigilia de cuidar.

Y un día, permanecer despierta —en la cama, en una fiesta, en la calle, en un avión—únicamente por placer. Arrimarse a alguien. Agarrarse. Enroscarse. Tu hombro, mi travesaño; mi llanto o tu sábana. La vigilia de amar. En paz.

¡Dios con nosotros!

Nancy Cardoso Pereira

Rua Prudente de Moraes 1341, ap.103

Centro Piracicaba — São Paulo

13419-206 Brasil

tel. (55-19) 430.1763

Correo electrónico: npereir@unimep.br

⁶ Betty Fucks, *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro, Zahar, 2000, pág.129.

⁷ *Ibid.*, pág. 9.

⁸ *Ibid.*, pág. 129.

ESPERANZA DE LOS POBRES EN LOS SALMOS

Resumen

El presente estudio es un análisis exegético-teológico de la esperanza en los salmos, de modo particular en el salmo 72. Viviendo el presente de la dominación griega, los pobres releen el pasado áureo de la monarquía davídica y proyectan un rey-mesías defensor de las víctimas de la injusticia. El “plan de gobierno” es trazado en oración. El salmo 72 es un buen ejemplo para que entendamos cómo los pobres construirán la esperanza. El simbolismo presente en este salmo proporciona el perfil del rey y de su gobierno. La relectura de este salmo hecha por los cristianos, identificó en Jesús al rey-mesías esperado.

Abstract

This study is meant to be an exegetical-theological analysis of hope as found in the psalms - particularly in Psalm 72. From their present experience of greek domination, the poor re-read the past apex period of the Davidic monarchy and project the coming of a messianic king who will defend the oppressed. During moments of prayer, they make their plan for government. Psalm 72 gives us a good example of how to understand the manner in which the poor built up their hope. The symbolism we find in this psalm presents a picture of the king and his government. The re-reading of this psalm by the christians identified Jesus as the long-awaited Messiah-King.

Introducción

No es difícil hablar de esperanza en los salmos, por cuanto ellos son como una síntesis de la Biblia (historia del pueblo de Dios) hecha oración. En los salmos encontramos la vida de un pueblo lleno de esperanza. La esperanza siempre hizo parte de la esencia del pueblo de la Biblia. “¡Esperar y siempre esperar!” fue lo que motivó la caminata de Israel. Ya estuviere en el campo, en el desierto o en la ciudad, Israel siempre esperó en el Dios Vida, Padre, Madre, Liberador, Compañero... El pasado y el futuro siempre fueron escenarios de una eterna esperanza. La mano de Dios con su dedo indicador siempre apuntó al futuro de Israel, así como confirmó la esperanza vivida en el pasado. No podemos prescindir de esos hechos al hablar de esperanza en los salmos y en la Biblia en general.

Nuestro estudio pretende ser un análisis de la esperanza en los salmos en la perspectiva de los pobres respecto a la persona del rey como mesías esperado. Después de un rápido recorrido por la esperanza en la Biblia, y en los salmos en parti-

cular, nos detendremos en un análisis exegético-teológico del Sal 72, el cual nos mostrará un modo como los pobres de Yahveh construyeron la esperanza.

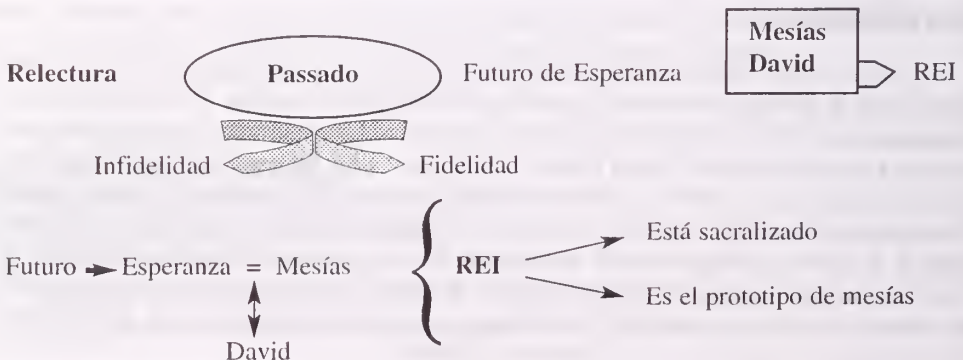
1. Esperanzas en la Biblia

Somos un pueblo que espera. Esa fue la experiencia del pueblo de la Biblia, nuestros padres y madres en la fe. “¡La esperanza es lo último que muere!”, dice el refrán popular. Por otro lado, lo trágico de la vida parece decir lo contrario: nada cambia, el hambre siempre impera, no cesan de existir gobiernos injustos. Además, los poderosos alimentan falsas esperanzas en los pobres, controlan sus sueños. Pero, por otra parte, ¡ay de nosotros si no esperáramos! ¿Cómo crearíamos lo nuevo, lo inaudito? Historia y esperanza viven juntas. La historia de Israel está imbuida de esperanza. Destacamos algunas:

- Reunificación de las tribus (Os 2,2; Jr 30-31)
- Nueva Jerusalén (Ap 21)
- Nuevo Moisés (Dt 18,15-22)
- David como rey divino (2Stn 23,1-7)
- Mesías como defensor de los pobres (Is 9,6)

En los salmos que hablan de la historia queda claro que, en la historia, Dios manifiesta su poder en favor del pueblo, sin embargo éste se revela cada vez más como infiel. La fidelidad de Dios contrasta con la infidelidad humana. Constatada esa situación, la solución encontrada por el pueblo parece ser la de tener en cuenta el pasado y proyectar un futuro promisorio. Unas de esas proyecciones las tenemos en los salmos reales. El rey-mesías en la persona de David aparece como concretización de los sueños. David pasa, por tanto, a ser sacralizado. Y si el rey pasa a ser igual a Dios, ¿cómo quedan los pobres? ¿Cuál es el lugar del pobre en esos salmos? ¿Qué relación existe entre la esperanza de un rey-mesías y la esperanza de los pobres?

Lo que afirmamos arriba puede ser esquematizado así:



1.1. El rey que los pobres esperan

Lo que constatamos anteriormente en la relación pobres y rey-mesías nos lleva a la conclusión que el entendimiento de lo que sea la esperanza de los pobres en gran parte de los salmos, solo puede ser comprendida en relación al rey. De ese modo, los salmos rezan y proyectan un rey ideal, capaz de responder a los anhelos del pueblo. Las características del rey en los salmos son las siguientes:

- a) Él será un israelita descendiente de David: Sal 45.
- b) Será escogido y ungido por Dios: Sal 2; Sal 45.
- c) Tendrá autoridad para ejercer la realeza como representante de Dios: Sal 72.
- d) Es un protegido de Dios: Sal 18.
- e) Tiene la función de gobernar y defender al pueblo: Sal 18; Sal 72.
- f) Su victoria en las guerras es mérito de Dios: Sal 18.
- g) Él es presencia visible de la santidad de Dios delante de los súbditos: Sal 101.
- h) Es señal y prenda del reino que todos esperan: Sal 2; Sal 72.
- i) Es rey y sacerdote: Sal 101.
- j) Vencedor de guerras y del mal: Sal 2.
- k) Su aniversario y casamiento son sagrados y fuentes de fecundidad para todo el país y pueblo: Sal 45.

1.2. La oración presente en los salmos de esperanza mesiánica

Los salmos rezan la esperanza mesiánica con vistas a crear una estructura de oración basada en la teología de la corte, o sea, la ideología de la corte viene justificada con el poder liberador y divino del rey. Se constituye con eso la ideología de la corte basada en el trípode:

- * *Trono*: orden sagrado de la sociedad.
- * *Estado*: institución sagrada.
- * *Rey*: encarnación sagrada de la institución y depositario de los poderes social, militar y económico.

La autoridad del rey, rezada en los salmos, da la certeza al pueblo de que él participa del gobierno de Dios. Los salmos reales justifican la acción del Estado. Ellos no son, por ende, críticos del poder de los reyes. Cuando rezan, piden la protección del reinado de David como garantía de la permanencia de la monarquía. Las fiestas reales funcionan como elementos legitimadores de la acción del rey. Al celebrar la vida del rey, se celebra la presencia de Dios. De esa forma, el culto se convierte en expresión de la realeza de Dios y del poder divino de los reyes. Y la llegada del Mesías es la garantía de la realización plena del reino.

Las comunidades crearon estos salmos para que, rezándolos, pudiesen sustentar la esperanza que ellas depositaban en David o en un nuevo David como un padre que les aseguraba la salvación en Dios.

Aunque legitimen la situación vigente, no podemos dejar de considerar que ese tipo de oración está vinculado a los problemas sociales, económicos y políticos de la época, lo que produce una oración comprometida.

1.3. Imagen de Dios en los salmos de esperanza mesiánica

Toda oración acaba siendo la expresión de mi “yo” individualizado y socializado. Al hablar del otro para el Otro que es Dios, Dios mismo acaba siendo moldeado según mi concepción de la vida. De ese modo, podemos decir que la imagen de Dios proyectada en los salmos de esperanza mesiánica puede ser comprendida así:

- a) Dios es el rey por excelencia de Israel y del mundo: Sal 2; 8; 18; 45.
- b) Él escoge un ungido y lo elige como siendo su hijo. Ése puede ser David u otro no identificado: Sal 2; 45; 72; 89; 132. David, no obstante, recibe un tratamiento especial.
- c) Dios garantiza la presencia de su ungido en el trono: Sal 2; 20; 132.
- d) Él tiene el poder de conceder al mesías sentarse a su derecha, ser sacerdote para siempre y poner los enemigos debajo de sus pies: Sal 2; 18; 110.
- e) Es el Dios que hizo la alianza con su pueblo, la cual garantiza para siempre la dinastía del escogido: Sal 89.
- f) Es un Dios fiel y compañero que escucha el clamor del ungido y lo orienta: Sal 16; 18; 20; 21; 22.
- g) Actúa con ira contra los infieles: Sal 89; 101.
- h) Es fuente de bendición para su ungido: Sal 2; 16; 18; 101.

2. La esperanza, los pobres y el rey en el salmo 72

Entre los salmos reales de esperanza, el Sal 72 es un buen ejemplo para poder comprender la liberación de los pobres, soñada y depositada en la persona de un rey que tiene una plataforma de gobierno justo, benéfico, fuerte, salvador y bendito por Dios. Varios hechos en el Sal 72 traen a la memoria al personaje Salomón, tales como:

- v. 1: Dios, ...concede la justicia al hijo del rey;
- v. 8: ...que él domine de mar a mar;
- v. 10: ...los reyes de Sabá y Seba van a pagarle tributos;
- v. 15: ¡que él viva y le sea dado el oro de Sabá!

Salomón, en el Sal 72 es presentado como prototipo de la paz. Él es heredero y transmisor de las promesas davídicas. Solamente así podemos entender la atribución midrásica y patronímica del Sal 72 a Salomón.

Sin embargo, si el Sal 72 no tiene la autoría en Salomón, ¿a quién podemos atribuirlo? Es lo que veremos seguidamente.

2.1. Datación del salmo 72

Los estudiosos divergen al fechar el Sal 72. Hay los que tienden a fecharlo en el período preexílico y otros en el postexílico babilónico¹. Los motivos que justifiquen una y otra posición se refieren al uso de éste por las comunidades.

¹ Cf. Gilberto Gorgulho, “O libertador dos pobres (Salmo 72)”, en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis. Vozes) No. 23 (1989), pp. 45-47.

a) *Preexilio*. El Sal 72 sería rezado:

- en las fiestas de entronización de un rey;
- en la fiesta de renovación de la Alianza;
- en la ceremonia de sucesión;
- en la predicación de Isaías (Is 9,1-7; 11,4-9);
- en el ambiente deuteronomista, el cual tenía entre sus objetivos reformar el estado en la perspectiva de los pobres (Jr 22,16; Pr 29,4.14². Se destacan en esa lucha por la justicia y la paz los reyes Ezequías y Josías.

b) *Postexilio*. El Sal 72 sería rezado:

- en las comunidades de los pobres de Yahveh (*'anawim*), paralelamente con las promesas de Zc 9,1-12;
- en la relectura de la figura de Salomón (Zc 11,14-17; Ecl 2,1-11);
- en la identificación de Ciro, rey de Persia, como el rey-mesías esperado.

La mayoría de los estudiosos tiende a fechar el Sal 72 en el preexilio, más precisamente en la época de actuación del profeta Isaías (siglo VIII)³. Nosotros preferimos fecharlo en el postexilio, dado que lo interpretamos en la perspectiva de los pobres de Yahveh que, mirando hacia el pasado y el presente de la opresión griega, esperan un tiempo de paz en la persona del rey-mesías.

2.2. La estructura del salmo 72

En la estructura de un salmo podemos percibir el objetivo del autor o de la comunidad que lo produjo. Veamos una estructura posible del Sal 72⁴:

vv. 1-4: *Solemne invocación de entrada*

Vocabulario: Justicia y pobres

v. 5: *Oración real inicial: sol y eternidad*

A. vv. 5-8:

Primera estrofa: *TIEMPO Y ESPACIO*

Vocabulario: *sol, luna, tierra, mar y fertilidad agrícola*

B. vv. 9-10:

Segunda estrofa: *POLÍTICA EXTERNA*

Vocabulario: *enemigos, reyes y tributos*

C v. 11: *Oración real central: POSTRACIÓN DE LOS REYES Y NACIONES*

B'. vv. 12-14:

Tercera estrofa: *POLÍTICA INTERNA*

Vocabulario: *pobreza y justicia*

A'. vv. 15-17:

Cuarta estrofa: *TIEMPO Y ESPACIO*

Vocabulario: *sol, tierra, fertilidad agrícola y bendición*

v. 17: *Oración real final: bendición de todas las naciones y eternidad*

vv. 18-19: *Solemne doxología de conclusión*

v. 20: *Añadido redaccional*

² Cf. "Provérbios 29: Sabedoria do povo ontem e hoje. Uma leitura sociológica", en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Vozes) No. 13 (1987), pp. 60-85.

³ Cf. Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi commento e attualizzazione*, vol. 2. Bologna, EDB, 1985, págs. 466s.

⁴ Seguimos la estructura propuesta por Ravasi, *op. cit.*, p. 470.

3. Interpretación del Salmo 72 en la perspectiva de la esperanza

La estructura del Sal 72 presentada arriba, nos ayuda a entender la temática que estamos analizando. Vamos a proceder a la interpretación, tomando en consideración la división propuesta.

3.1. Solemne invocación de entrada (vv. 1-4)

*¹Oh Dios, concede al rey tu juicio
y tu justicia al hijo del rey;
²que él gobierne tu pueblo con justicia,
y a tus pobres conforme el derecho.
³Montañas y colinas, traed
la paz al pueblo.
Con justicia ⁴él juzgue a los pobres del pueblo,
salve a los hijos del indigente
y aplaste a sus opresores.*

La introducción del Sal 72 es casi una oración inicial. El contenido principal del salmo aparece claro en esas líneas iniciales. Destacan en esa introducción los siguientes puntos:

a) *Hijo del rey*

Salomón era de hecho el hijo del rey David. Aunque no era el primogénito, él conquistó el derecho de sucesión al trono real. Afirmar que Salomón es el hijo del rey da la certeza de la presencia de Dios en la historia desde Abraham a David. Así, el Sal 72 es entendido como relectura sapiencial de Salomón, lo que fundamenta la esperanza de los pobres en la elección divina. Dios suscitará de nuevo su reino de justicia para los pobres. Y no faltará en él un rey según el modelo de David. También el futuro se encargará de tener un rey conforme el modelo de Salomón. En este sentido entendemos la relectura del Sal 72.

b) *Características del rey ideal*

- escogido por Dios;
- es fuente y guardián del derecho y de la justicia;
- juzga con justicia a los pobres;
- está al lado de los pobres, devolviéndoles la libertad;
- aplasta al opresor.

c) *Testigos de la acción justa del rey*

Las montañas y colinas son mensajeras de la paz y de la justicia. La paz es justicia. El salmista quiere mostrar con eso la naturaleza, viviendo de manera integrada, es símbolo de la acción justa del rey. Del proceder armónico del rey-mesías depende la continuidad de la naturaleza. La injusticia social lleva al desequilibrio de la naturaleza. La ecología es sinónimo de tierra y seres humanos integrados en la defensa mutua. Nos salvamos todos juntos o

d) *El vocabulario*

Los sustantivos justicia y pobres expresan la situación de los pobres de Yahveh que esperaban días mejores. Jerusalén vivió un proceso de pauperización muy acentuado en el final de la época persa y el inicio de la griega. La oración del Sal 72 es el deseo ardiente de una transformación social.

3.2. Primera estrofa: tiempo y espacio (vv. 5-8)

⁵*Que él dure bajo el sol y la luna,
por generación de generaciones;*

⁶*que él descienda como lluvia sobre la hierba
como llovizna que humedece la tierra.*

⁷*Que en sus días florezca la justicia
y mucha paz hasta el fin de las lunas,*

⁸*que él domine de mar a mar,
desde el río hasta los confines de la tierra.*

En esta primera estrofa del Sal 72 estamos frente a una simbología que expresa el deseo de la perennidad del gobierno del rey-mesías. La esperanza busca sus fundamentos en la naturaleza eterna y duradera. Para entender mejor la afirmación anterior, examinemos el vocabulario y la geografía presentes en esta parte del salmo.

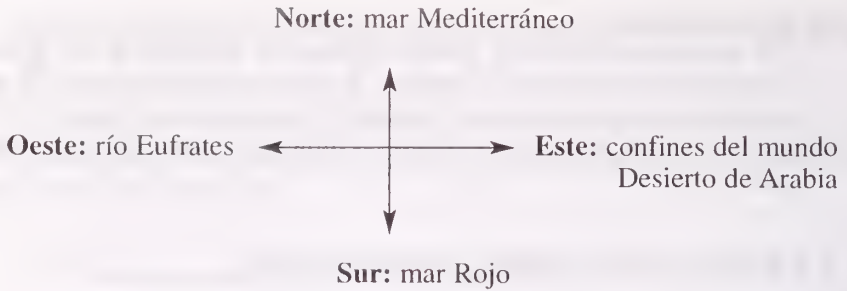
a) *Vocabulario*

Sol y luna. Astros eternos que expresan la perennidad de las promesas de Dios y de la dinastía de David.

Tierra y lluvia. El reino no debe ser únicamente eterno, él tiene además que ser fecundo en su acción en favor de los pobres como la tierra empapada por la lluvia. La justicia es el signo visible de la fecundidad del rey-mesías. En la justicia, el reino tendrá paz y estabilidad. La justicia y la paz se abrazarán con la justedad del rey-mesías. Los pobres rezan para que el rey obre con justicia y sueñan con un rey que posibilite la comercialización de sus productos. En eso está la esperanza.

b) *Geografía*

Mar a mar. El dominio del rey será tan grande como cuanto lo fue el de Salomón y David. La expresión "mar a mar" recuerda las conquistas de Alejandro Magno. Considerando el Sal 72 como del período postexílico, podríamos preguntarnos: ¿no sería esto una crítica al dominador? Nuestro Dios concederá ese poder del gran Alejandro a su escogido. En el imaginario del salmista el reino del rey-mesías iría desde:



La esperanza de los pobres llega a delimitar el reino en el tiempo y en el espacio geográfico. La grandeza universal del reino es la señal evidente de la presencia de Dios.

3.3. Segunda estrofa: política externa (vv. 9-11)

⁹*Delante de él la Fiera se doblará
y sus enemigos morderán el polvo;*

¹⁰*los reyes de Tarsis y de las islas
le traerán ofrendas.*

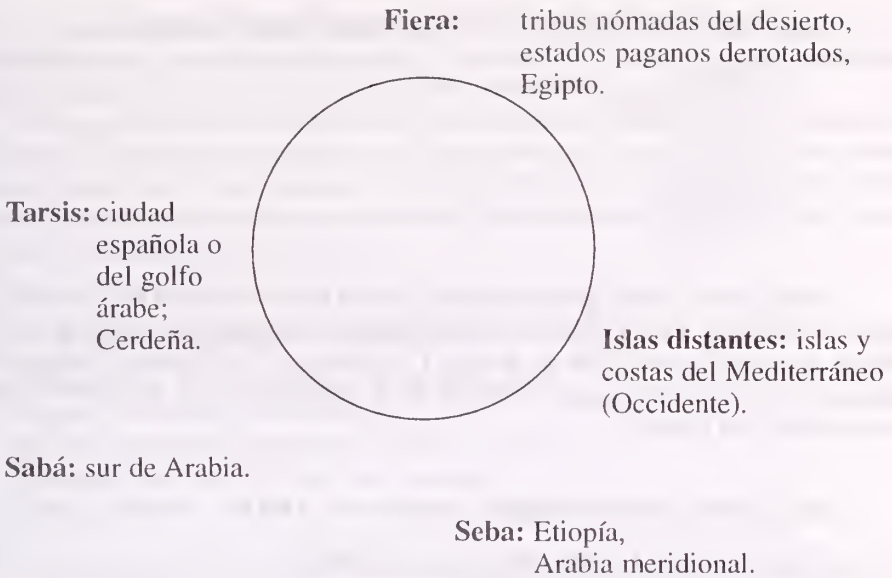
*Los reyes de Sabá y de Seba
le pagarán tributo;*

¹¹*todos los reyes se postrarán ante él,
las naciones todas lo servirán.*

Delimitado el reino en la estrofa precedente, el salmista dirige su oración hacia el programa de gobierno. La política externa del reino concretizará las esperanzas de los pobres. La esperanza de los profetas (Is 9; 11; 54,3; 60; Mq. 7,11-12; Zc 9,10) es retomada de forma contundente en estos versículos.

El reino soñado tendrá como política externa las siguientes características:

- destrucción total de los estados paganos derrotados;
- recibirá tributos y homenajes de todos los reinos de la tierra;
- Jerusalén, la capital del reino, será el centro para el mundo;
- unidad mediante la obediencia de los reyes de la tierra;
- dominio total de un único rey-mesías sobre Fiera, Tarsis, Islas distantes, Sabá y Seba.



Todas las partes del mundo habitado, conforme la cosmovisión de la época, aparecen en la geografía presentada, menos el norte que será citado en el v. 16 (Líbano).

La descripción de la acción del rey-mesías desemboca en el v. 11, el cual es la parte central del Sal 72: “Todos los reyes se postrarán ante él, las naciones todas lo servirán”.

Estamos frente a un paralelismo sintético: la segunda idea sintetiza la primera. Los verbos usados: “postrar” y “servir”, son litúrgicos, lo que coloca la religión como legitimadora de la política. Además de eso, el v. 11 retoma el v. 5 y anticipa el v. 17.

3.4. Tercera estrofa: política interna (vv. 12-14)

¹²*Pues él libera al indigente que clama
y al pobre que no tiene protector;*

¹³*tiene compasión del débil y del indigente,
y salva la vida de los indigentes.*

¹⁴*Él los redime de la brutalidad y de la violencia,
la sangre de ellos es preciosa ante sus ojos.*

Estos versículos abren (v. 12) con un “ki” enfático y terminan (v. 14) con la figura lingüística “endíade”. El primero, traducido por *pues*, tiene la función de reforzar la esperanza del pueblo en la acción política del rey en favor de los pobres. Ya la “endíade”, figura lingüística usada para reforzar la misma idea, está presente en los sustantivos brutalidad y violencia. El objetivo de éstos es resaltar la opresión sufrida por los pobres y reforzar la benevolencia del rey.

La política externa del rey en lo que atañe al pobre consiste en:

- liberar;
- compadecer;
- salvar;
- redimir;
- defender;
- proteger.

Todos estos verbos quieren afirmar que la política interna del rey debe privilegiar el defender a toda costa la vida del pobre. La simple existencia de éstos evidencia la injusticia que Dios no acepta. Los pobres, de esa forma, alimentan la esperanza en un rey-mesías que los libere de la injusticia social. El rey es la garantía de la protección divina.

3.5. Cuarta estrofa: tiempo y espacio (vv. 15-17)

¹⁵ (*¡Que él viva y le sea dado el oro de Sabá!*).

Que oren por él continuamente.

Que lo bendigan todo el día.

¹⁶*Haya abundancia de trigo en el campo
y ondee sobre la cima de las montañas,
como el Líbano con sus flores y frutos,
como la hierba de la tierra.*

¹⁷*¡Que su nombre permanezca para siempre,
y su fama dure bajo el sol!*

*¡En él sean bendecidas las razas todas de la tierra,
y todas las naciones lo proclamen feliz!*

La estrofa está organizada de manera intercalada entre pedidos para el rey y prosperidad agrícola.

a) *Pedidos para el rey*

- que él viva;
- que le sea dado el oro de Sabá;
- que oren por él;
- que lo bendigan todos diariamente;
- que su nombre permanezca para siempre;
- que su fama dure bajo el sol;
- que en él sean bendecidas las razas de toda la tierra;
- que sea proclamado feliz por todas las naciones.

b) *Prosperidad agrícola*

- que sea abundante el trigo en el campo;
- que ondee el trigo sobre la cima de las montañas;
- que la producción sea abundante como en el Líbano.

En esa relación de bendición para el rey y de prosperidad para el campo, podemos entender el grito de aclamación: ¡Viva el rey!⁵. El rey puede ser aclamado porque él es fuente de bendiciones para todos, sobre todo para los pobres.

En los pedidos de prosperidad para el campo encontramos algunas contradicciones. En el Líbano crecen cedros y no flores y frutos. Tampoco en la cima de las montañas puede haber trigo ondeando. El salmista utiliza este lenguaje para decir que en un gobierno justo todo va a prosperar, hasta el trigo en las montañas. En esto consiste la esperanza de los pobres.

3.6. Solemne doxología de conclusión (vv. 18-19)

¹⁸ ¡Bendito sea Yahveh, el Dios de Israel,
porque solo él hace maravillas!

¹⁹ ¡Para siempre sea bendito su nombre glorioso!
¡Que toda la tierra se llene con su gloria!
¡Amén! ¡Amén!

La opinión común entre los estudiosos es que estos versículos constituyen un agregado posterior al Sal 72. Éste tendría la función de concluir la segunda parte del libro de los salmos⁶. El texto es, por consiguiente, una bendición litúrgica conclusiva. El amén repetido dos veces refuerza todavía más esa idea. Leído paralelamente a los versículos introductorios (vv. 1-4) percibimos con claridad una relación entre el inicio y el final del salmo. Dios es considerado salvador y soberano para decir que así también es el rey esperado por los pobres. Y la gloria del rey está a la sombra de la gloria de Dios⁷.

3.7. Agregado redaccional (v. 20)

²⁰ *Fin de las oraciones de David, hijo de Jesé.*

Estamos frente a un añadido redaccional que cierra el segundo libro de los salmos atribuido a David. No podemos dejar de considerar que el Sal 72 es atribuido expresamente a Salomón y que antes de él tenemos salmos no davídicos y, después, davídicos. Eso nos lleva a entender que antes teníamos un solo libro (1-72) atribuido a David. Otro dato interesante es que el salterio abre y cierra con un salmo mesiánico de esperanza.

4. Conclusión

- a) Por más contradictorio que parezca ser, el Sal 72 es un ejemplo de cómo los pobres de Yahveh construyen la esperanza. Él es resistencia hecha oración. La pregunta que se plantea es ¿cómo, siendo resistencia, el peso ma-

⁵ Cf. también 1Sm 10, 24; 1Rs 1,25; 31,34.39.

⁶ La división del libro de los salmos es la siguiente: 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. Siendo que cada parte termina con esa misma expresión de los vv. 18-19 del salmo en cuestión.

⁷ Cf. Artur Weiser, *Os Salmos*. São Paulo, Paulus, 1994, p. 379.

yor está en la persona del rey? No creemos que el Sal 72 sea una divinización de la figura del rey, sino simplemente que pueblo y rey caminan juntos. La monarquía de Israel puede ser establecida y ser, de hecho, una respuesta al poder opresor de los griegos. La dominación griega era insoporrible. La esperanza de los pobres consiste en proyectar de forma escatológica una salvación de todo Israel. Y en eso consiste el construir la esperanza a partir de los pobres. El rey no es una persona aparte del proceso. Él es, en verdad, la síntesis de la caminata liberadora, el mesías de los pobres. Como en el lenguaje mitológico, el rey será la concretización del mesías soñado y prometido por Dios. Así como Dios es justo, liberador y protector de los pobres, el rey terreno debe serlo. Con este rey, la comunidad de los pobres asume la realeza divina, terrena, presente y futura, concretizando, de este modo, la esperanza soñada también en Is 11,1-9: rey de Dios, descendiente de David, temeroso de Dios, justo para con los pobres y que pondrá fin a la violencia.

- b) En la relectura del Sal 72, los cristianos identificaron a Jesús como rey-mesías, esperanza de los pobres, aquel que está sentado a la derecha de Dios y que recibe el reino universal. Basta con ver algunos ejemplos para que entendamos la afirmación anterior. Lc 1,33: “Él reinará en la casa de Jacob para siempre y su reinado no tendrá fin”. Mt 2,2: “¿Dónde está el rey de los judíos recién nacido? En efecto, vimos su estrella en su surgir y venimos a homenajearlo”. Ap 15,4: “Todas las naciones vendrán y se postrarán ante ti, porque tus justas sentencias fueron promulgadas”. Flp 2,10: “Al nombre de Jesús, toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en el abismo, y toda boca proclame que Jesús, el mesías, es Señor”.
- c) La esperanza en los salmos es como una lámpara que ha iluminado la caminata del pueblo de Dios de ayer y continúa iluminando hoy. Como síntesis de la Biblia rezada, los salmos sustentan la historia marcada por continuas situaciones de no esperanza. Construir la esperanza desde los pobres, con los pobres y en la oración, permanecerá siempre como una utopía, un sueño a ser alimentado.

Jacir de Freitas Faria

Rua dos Contadores 269

Bairro Alípio de Melo

Belo Horizonte — MG

30840-010

Brasil

Correo electrónico: jacirff@inetminas.estaminas.com.br

“MIENTRAS HAY VIDA HAY ESPERANZA”

Las pequeñas y firmes esperanzas diarias en Qohélet

Resumen

El artículo comienza presentando un panorama general sobre el concepto de esperanza en pensadores como Sartre, Unamuno, Spinoza, Dante y Boecio, para luego analizar el concepto de esperanza en Eclesiastés 9,4 con el telón de fondo de desesperanza que se encuentra en el libro. Dos eran los motivos para la falta de esperanza en el Eclesiastés: la situación política, en la cual Palestina estaba bajo el dominio de extranjeros, y sus reflexiones acerca del *hebel* de la vida y el fin de la vida tan igual para todos, hasta los animales. El artículo intenta demostrar que frente a la falta de grandes esperanzas, el Eclesiastés planteó sus pequeñas y firmes esperanzas diarias: la felicidad de los momentos cotidianos en los cuales el pan, el vino y el amor eran elementos fundamentales. Continuar vivo era la esperanza que daba sentido a todas las otras esperanzas, pues solo los vivos esperan, y estando vivos quizá un día podrían ser reconstruidas otras formas de esperanza.

Abstract

The article begins with a general panorama which treats of the concept of hope taken from great thinkers like Sartre, Unamuno, Spinoza, Dante and Boecio. It quickly goes to analyzing the concept of hope found in Ecclesiastes 9,4. This text is considered the background for the sense of despair which passes through the entire book. There are two motives given for such a lack of hope in Ecclesiastes: the political situation of Palestine's domination by foreigners, and reflections about the *hebel* of life as well as the end of life equally certain for all - including the animals. The article tries to show that, confronted with the lack of strong signs of hope, Ecclesiastes cited small yet firm hopes culled from day to day living: the happiness felt in daily moments when bread, wine and love were fundamental elements. The hope of staying alive was what gave meaning to all other forms of hope - because only the living can hope. And, perhaps, by staying alive it would be possible to construct other forms of hope.

1. Introducción

El título de este artículo fue tomado de Eclesiastés/Qohélet 9,4: "mientras alguien está entre los vivos tiene esperanza". Esto puede ser resumido de la siguiente manera: "mientras hay vida hay esperanza". La muerte será, entonces, la línea divisoria entre la esperanza y la no-esperanza. Mientras hay vida, mientras estamos vivos, mientras somos vivientes, siempre podemos esperar. Esperar parece ser, en el pensamiento de Qohélet, una especie de característica intrínseca a la propia vida.

Aunque los contenidos de esta esperanza puedan variar y su alcance también, esperar — tener cualquier esperanza — es algo que solamente pertenece a los vivos. El fin de la vida es asimismo el fin de las esperanzas. Quien vive espera, quien no vive no espera. Una esperanza que no esté localizada en la "tierra de los vivos" es una especie de desesperanza, o de desesperación, pues — posiblemente — quien sitúa las esperanzas en otra tierra es porque no ve más esperanzas en esta tierra: niega las esperanzas en este mundo para afirmar las esperanzas en otro. Así, el problema no es si hay esperanza después de la muerte, el problema es si podemos tener esperanza antes de morir. Para ilustrar lo que estamos hablando, podemos citar el Sal. 27,13-14. En él, el salmista afirma:

Yo creo que veré la bondad de Yahveh
en la tierra de los vivos.
 !Espera (*qwh*) en Yahveh, sé firme!
 ¡Fortalece tu corazón y espera (*qwh*) en Yahveh!

Para el salmista, la esperanza es algo de la tierra de los vivos. Él confiesa su fe no en una esperanza que está localizada en el futuro, quizá más allá de la muerte, sino simplemente en una esperanza que será *vista* en esta tierra, en este mundo, es decir en el mundo de los vivos, no en el mundo de los muertos. Podemos parafrasear las palabras del salmista diciendo: mi esperanza es que veré la bondad de Dios aún antes de morir; esto me fortalece; sin esto yo ya me sentiría desanimado.

No obstante, antes de entrar en el análisis del texto de Qohélet (y de lo que está inmediatamente en la continuación: "es mejor un cachorro vivo que un león muerto"), me parece adecuado plantear — si bien de forma breve — algunas consideraciones generales acerca de la esperanza. Entonces, en camino.

Tal vez podríamos empezar nuestra exposición sobre la esperanza con las palabras de un escritor contemporáneo: Jean-Paul Sartre. Él, al principio de su obra *La esperanza ahora*, habla acerca de la esperanza del siguiente modo:

Siempre pensé que todas las personas viven con esperanza, esto es, creen que alguna cosa que hicieron, o que se refiere a ellas, o al grupo social al que pertenecen, se está realizando, se va a realizar y les será favorable, tanto a ellas como a las personas que constituyen su comunidad. Pienso que la esperanza hace parte del propio hombre; la acción humana es trascendente, o sea, apunta siempre a un objeto futuro a partir del tiempo presente en que la concebimos y en que intentamos realizarla; ella sitúa su fin, su realización, en el futuro; y, en la manera de obrar, está presente la esperanza, es decir, el propio hecho de establecer una finalidad como debiendo ser realizada¹.

¹ Jean Paul Sartre, *A esperanza agora*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, pág. 15.

La esperanza, dice él en la continuación del texto, no es ilusión lírica. La esperanza es una forma de aprehender el fin que me proponga como capaz de ser realizado. La desesperanza —esto es la desesperación— sería, en este caso, la convicción de que los fines fundamentales no pueden ser alcanzados y que, consecuentemente, hay en la realidad humana un fracaso esencial. Así, la esperanza es una característica esencial de cualquier acción emprendida. Ella —la esperanza— está presente en la propia naturaleza de la acción. De esta forma, la acción, siendo al mismo tiempo esperanza, no puede estar destinada en su principio al fracaso absoluto y cierto. La esperanza no da lugar a la idea de fracaso. La esperanza es la que nos dice que —incluso sin tener certeza— el fin puede ser alcanzado.

Como somos nosotros quienes hacemos el itinerario de la caminata, podemos retroceder algunos siglos y citar otro filósofo: un pobre judío portugués desterrado en las brumas holandesas al cual le dolía Dios, como afirma el filósofo español Miguel de Unamuno. Precisamente, Unamuno asevera que del mismo modo que a otros les duele una mano, un pie, el corazón o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. Así, toda la filosofía de Spinoza no fue más que una consolación que forjó para esa su falta de fe y en consecuencia —agrego a las palabras de Unamuno— su falta de esperanza. Este judío que fue anatematizado y maldecido por los miembros de su sinagoga, señalaba que el ser humano tiene miedo que le acontezcan males y que no le acontezcan bienes, así como tiene esperanza de que le acontezcan bienes y de que no le acontezcan males. Para Spinoza, siendo que en este mundo solo existe el orden causal de las cosas, únicamente podemos esperar que él nos sea favorable.

Ya que retrocedimos en el tiempo para citar a Spinoza, nada cuesta ir un poco más lejos todavía, a la alta Edad Media, y citar otro pensador, filósofo y escritor, quien, al igual que Spinoza, fue desterrado. Me refiero a Dante Alighieri. Para él, vivir sin esperanza era vivir en el propio infierno. Por eso, en su magnífica obra —*La divina comedia*— en la puerta del infierno está escrito: “dejad toda esperanza, vosotros que entráis” (Infierno III,7).

Sin embargo, ya en el comienzo de la Edad Media otro filósofo había concluido hablando de esperanzas su libro más famoso. Mientras aguardaba la ejecución de la sentencia de pena de muerte, a la que había sido condenado injustamente, Severino Boecio escribió en el último párrafo de su obra *La consolación de la filosofía*, el siguiente texto acerca de la localización de su esperanza:

No es en vano que ponemos en Dios nuestras esperanzas y súplicas, las cuales, siendo justas, no pueden permanecer sin algún efecto. Apartaos por tanto del mal, cultivad el bien, elevad vuestras almas a la altura de vuestras justas esperanzas y haced llegar a los cielos vuestras humildes súplicas².

Esperanza y desesperanza parecen dos opciones que están siempre frente a nuestros ojos. Son como dos polos entre los cuales transcurre nuestra vida. Pero, ¿por qué una persona tiene esperanza o desesperanza? O más claro aún, ¿qué determina que alguien sea optimista o pesimista? Teniendo como fundamento nuevamente el pensamiento de Miguel de Unamuno, podemos responder a esta pregunta de la siguiente manera: nuestra filosofía de vida, nuestra esperanza o desesperanza, nuestro forma de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro

² Boécio, *A consolação da filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

sentimiento con respecto a la propia vida. Y ésta, como todo lo que es efectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez. Así, continuando con la filosofía de Unamuno, no son nuestras ideas las que suelen tornarnos optimistas o pesimistas, sino nuestro optimismo o nuestro pesimismo —de origen fisiológico o quizá patológico, tanto uno como el otro— los que hacen nuestras ideas.

En épocas de abundancia de esperanza nadie requiere decir que hay esperanza. En época de pocas esperanzas, no obstante, es necesario reafirmar la esperanza. O sea, es necesario decir claramente que hay esperanza y mostrar dónde se halla esa esperanza.

Por otro lado, nunca hubo una época de absoluta falta de esperanza —la desesperación absoluta no existe—, como tampoco existe la esperanza absoluta. Lo que acontece en la cotidianidad de las personas y de los pueblos es una mezcla de esperanza y desesperación, siendo que, en algunos casos o épocas, puede haber más esperanza y en otras mayor desesperación. Es decir, todo es cuestión de cantidad. De esta forma, podemos afirmar que tal persona tiene más esperanza que otra. O que un determinado tiempo fue de esperanza. O que un amigo ya no tiene más esperanza. Son maneras de hablar, de ubicarnos dentro del amplio espectro que va de la desesperación absoluta (que no existe) hasta la esperanza absoluta (que tampoco existe).

Pero, vamos en seguida a Qohélet o Eclesiastés. Para eso tendremos que retroceder aún más en el tiempo y en la geografía: tendremos que ir a los desiertos de Palestina en el convulsionado tercer siglo antes de Cristo.

2. La esperanza en Qohélet

Hablar de la esperanza en Qohélet es definir dónde estaban sus esperanzas y dónde estaba su desesperación. Pues, de acuerdo con lo que afirmamos, la esperanza y la desesperanza se mezclan en su libro.

¿Dónde estaba la desesperanza de Qohélet? Podemos situar su desesperanza en dos lugares. En la situación política de Palestina y en sus reflexiones en torno a la vida y la muerte, especialmente sobre el destino final de los seres humanos.

2.1. La desesperanza frente a la situación política y la afirmación de la esperanza en la propia vida

Empecemos, entonces, por la situación política. Esto nos lleva a la historia, o sea, al panorama social de Palestina hacia el año 250 aC. Es el período de la transición entre el dominio de los ptolomeos al de los seléucidas. Para entender esto, es preciso presentar algunas informaciones de carácter histórico.

Entre los años 333 y 330 aC, Alejandro Magno conquistó Palestina como parte de un vasto plan de expansión de su imperio. La dominación griega en Palestina perduró aún después de la muerte de Alejandro en el 323 aC. Tras la muerte de Alejandro, su imperio fue dividido entre sus generales. De este modo, Egipto quedó bajo Ptolomeo —quien dio origen a la dinastía de los ptolomeos— y Siria con Seleuco —quien dio origen a la dinastía de los seléucidas. La presencia griega en Palestina se extendió entre los años 333 y 63 aC. Fue una época de altos y bajos. Fue una época de guerras, de arbitrariedades intercaladas con períodos de tranquilidad. Pa-

lestina en ocasiones estaba bajo el poderío de los ptolomeos y, a veces, bajo el dominio de los seléucidas. Qohélet vivió en una de esas transiciones de poder: de manos de los ptolomeos a las de los seléucidas.

Tanto los ptolomeos cuanto los seléucidas eran de cultura griega. En consecuencia, con ellos vinieron también la filosofía, la gimnasia, la lógica, y nuevas ideas teológicas, nuevas ideas cosmológicas y, principalmente, una nueva dominación política. Asimismo, vino un nuevo modo de producción, el esclavismo, con su fundamentación filosófica y racista. Era un sistema que privilegiaba a los hombres, los propietarios y los “griegos”. Quien no era griego era considerado bárbaro, y como tal era excluido del sistema.

Qohélet debe haber visto desde pequeño a los invasores pasearse por las calles de Palestina. Varias alusiones a situaciones de injusticia, opresión y sufrimiento en su libro nos muestran que él conocía bien la situación. Ahí está su primer motivo para la desesperanza política: los invasores eran fuertes y su reinado parecía eterno. Casi con certeza su frase —llena de ironía y de un triste realismo— “más vale cachorro vivo que león muerto”, que hallamos inmediatamente a continuación de la frase de la cual fue extraído este artículo, parece ser una alerta contra el martirio inútil y sin sentido:

“Mientras alguien está entre los vivos tiene esperanza,
porque “es mejor un cachorro vivo que un león muerto” (Ecl 9,4)

Es un manifiesto contra el martirio, contra la muerte inútil, contra una desesperación vacía y sin sentido. Para Qohélet, la vida tenía que ser preservada. Un cachorro vivo puede más contra los invasores que un león muerto. La vida era sinónimo de esperanza. Por eso nada se ganaba con morir; el sacrificio sin esperanza se volvía inútil y absurdo.

Ante el mundo de muerte de los invasores, Qohélet coloca sus esperanzas en mantener la vida: incluso sin esperanzas políticas, ¡había que vivir! Ante la falta de grandes utopías, solamente quedaba la pequeña utopía diaria, lo cotidiano donde los momentos de felicidad podían coexistir con el miedo a los invasores, al rey y a su aparato de seguridad. Ante la desesperanza de conseguir vencer a los invasores, Qohélet sitúa las esperanzas que se suceden en el transcurso de las horas: el pan, el vino, la mujer amada (Ecl 9,9).

En su libro no hay mención de los grandes proyectos (tan típicos en las palabras de algunos profetas) ni de las grandes doctrinas. Su universo permaneció pequeño: el “único bien del hombre es comer y beber y disfrutar del producto de su trabajo” (Ecl 2,24; 3,12-13.22; 5,17; 8,15; 9,7-9; 11,9-12); su Dios se mantuvo distante: “Dios está en el cielo y tú en la tierra” (Ecl 5,1); y su miedo aumentó: “tú sin embargo, teme a Dios” (Ecl 3,14; 5,6; 8,12; 12,5; 12,13). Qohélet, no obstante, no perdió la voluntad de vivir. Ante todo eso, puso sus pobres esperanzas: pequeñas, pasajeras, cotidianas e inciertas. Pero, aun así, eran esperanzas —más vale una esperanza pequeña viva que un millón de grandes esperanzas muertas—, y su principal esperanza era continuar vivo, que era, a su vez, el fundamento de todas las otras esperanzas.

2.2. La desesperanza frente a la muerte y la afirmación de la esperanza en la propia vida

Como afirmamos anteriormente, el otro motivo de desesperanza de Qohélet proviene de sus reflexiones sobre la vida y la muerte, especialmente en lo que se refiere al destino final de los seres humanos. En el capítulo 2 afirma que, al examinar todas las obras de sus manos y la fatiga que costó realizarlas, vio que todo era *hebel* y correr tras el viento y que nada había de provechoso debajo del sol. Todo es *hebel*. Esa palabra característica suya puede ser traducida por *nada, vacío, viento*. Todo es *hebel*: el gozo y los placeres (2,1), la fatiga (2,11), la sabiduría (2,15), todo lo que se hace debajo del sol (2,17), la herencia (2,19), la retribución de Dios (2,26), el destino final de los hombres que es igual al de los animales (3,19), el éxito y la rivalidad (4,4), privarse de satisfacciones (4,8), la política (4,16), amar el dinero y la abundancia (5,9), no poder disfrutar de las riquezas, de los bienes y de la honra (6,2), lo que los ojos ven y la agitación de los deseos (6,9), la risotada del necio (7,6), que a los justos corresponda la suerte de los impíos y que a los impíos toque la suerte de los justos (8,14), la vida (9,9), todo lo que viene (11,8), la juventud y la flor de la edad (11,10) y consecuentemente —lo que puso en el comienzo del libro lo repite de nuevo al final— todo es *hebel* (12,8; cf. también 1,2). La desesperanza de esta vida es manifestada por su afirmación de que todo es *hebel*, vacío, niebla, viento, nada³.

Sin embargo, la desesperanza se encuentra asimismo más allá de esta vida. Después de haber afirmado en 9,4 que "más vale cachorro vivo que león muerto", en 9,5 —en el versículo siguiente— él explica el porqué:

Los vivos al menos saben que van a morir, mientras que los muertos no saben nada, ni reciben salario, pues su recuerdo cayó en el olvido. Se acabaron sus amores, odios, pasiones, y jamás tomarán parte en lo que se hace bajo el sol (Ecl 9,5-6).

Pese a este desolador panorama de los muertos, Qohélet reafirma —inmediatamente— su esperanza. Ella se halla en lo cotidiano. De esta forma, si en 9,5-6 expresó su desesperación, en 9,7-9 declara su esperanza, su reafirmación de la vida. Esta esperanza está cerca, en la propia casa, en el hogar, en las personas cercanas: "anda, come tu pan... bebe tu vino... goza la vida con la mujer amada...".

Es una esperanza simple y cotidiana, que no tiene que ver con las grandes esperanzas de los sistemas mesiánicos, ni con el futuro. Tiene que ver con el presente, con la cotidianidad, ya que es en esa cotidianidad que la esperanza debe estar presente para mantener la propia vida. La esperanza sirve para la vida y la vida para la esperanza. No hay otro motivo para esperar sino la propia vida... La esperanza debería mantener la vida. Porque si hay vida se pueden esperar otras cosas, otras esperanzas, tal vez hasta grandes utopías.

La esperanza del Eclesiastés no está ligada a un líder —un mesías, por ejemplo—. No hay redentores, únicamente existe la vida y la vida solo puede ser redimida en la propia vida. Él no pensaba que el orden de cosas podría ser cambiado por medio de un mesías o de un grupo de personas, quienes instaurarían un nuevo orden de justicia y de felicidad.

³ La palabra hebrea *hebel* ha sido traducida tradicionalmente por *vanidad*

Qohélet no proyecta su esperanza en el futuro... en un futuro muy distante, remoto, quizá en el fin de los tiempos, como lo habían hecho algunos profetas (cf. Jr 33; Is 9 y 11; Mq 5,2; Zc 9-12). Para él, la esperanza está en el presente; la felicidad también. Para él, ante la situación presente no se ganaba nada con prometer felicidad para el futuro. La esperanza tenía que ser ahora.

La palabra hebrea usada por Qohélet para esperanza es —como dijimos hace poco— *bitachon*. Esta palabra apenas se encuentra tres veces en la Biblia Hebrea. Una es el texto de Qohélet del cual hablamos; las otras son 2Rs 18,19 e Is 36,4. Estos dos últimos textos son iguales, hacen la misma pregunta, lo que nos permite afirmar que, posiblemente, era una pregunta conocida popularmente, y que fue usada tanto por el autor de 2 Reyes cuanto por el autor de Isaías. La pregunta es la siguiente: ¿cuál es esa esperanza en la que esperas?

Las respuestas a esta pregunta pueden ser tantas cuantas los seres humanos. Cada uno tiene una respuesta. No obstante, las muchas posibles respuestas no anulan la pregunta. Por el contrario, apuntan hacia el hecho de que la esperanza es múltiple y puede tener muchas caras. Nadie posee el monopolio de la esperanza, nadie puede afirmar que la esperanza es solamente una. La pregunta debe continuar siendo hecha puesto que ella nos obliga a pensar acerca de la esperanza, y comenzar a pensar acerca de la esperanza —para quien se halla desesperado y/o pesimista— puede ser asimismo el comienzo de dejar el pesimismo y la desesperación de lado. Así pues, haciendo un poco de hermenéutica imaginativa, podemos preguntar a Qohélet:

—Qohélet, ¿cuál es la esperanza en la que esperas?

—Mi esperanza es seguir vivo, vivir, no morir, dejar de tener miedo de Dios y de los invasores, sentir nuevamente que Dios está próximo y que no es indiferente a los males que afligen nuestra tierra. Espero continuar teniendo los momentos de felicidad que puedo obtener de esta vida. Espero apartar las tristezas de mi corazón, volver a acordarme de mi creador y sentir el deleite del sol en mis ojos y que la luz es dulce. Mi esperanza es vivir muchos años, tener una vejez tranquila —cuando se cierran las puertas que dan hacia la calle y se rompa el hilo de plata— y que en el momento de la muerte mi último suspiro se vuelva hacia Dios.

3. Conclusión

Después de todo lo que hemos escrito hasta aquí, nuestra conclusión es que nada se gana solo con tener esperanza, o solo con decir que tenemos esperanzas. Hay que dar contenido a esa esperanza. Se debe decir cuál es la esperanza en la que esperamos, pues donde está nuestra esperanza está igualmente nuestra vida. San Agustín afirmaba que nuestra vida está donde están nuestros amores. Más aún: él (Agustín) afirmaba que su peso era su amor. De esta manera, siempre se inclinaba hacia el lado de las cosas que amaba. Entonces, si somos lo que amamos, y el amor es una forma de esperanza, podemos aseverar que también somos lo que esperamos. Cambian nuestros amores, cambia nuestra vida. Y, si cambiando nuestros amores, cambia nuestra esperanza, cambiando nuestra esperanza, cambia asimismo nuestra vida. Nadie cambia de amores o de esperanza sin cambiar también él mismo. Una persona que solo espera tener vida después de la muerte, vive de modo diferente de otra que espera tener vida antes de morir. La esperanza define nuestros caminos. El

contenido de la esperanza define además dónde empieza la desesperación. Y, en ese momento, cuando faltan todas las esperanzas, es que la esperanza toma forma de no-esperar-más. Siendo así, la única cosa que queda es mirar hacia los cielos y orar junto con el salmista:

¿Por qué desfalleces, alma mía,
gimiendo dentro de mí?
Espera en Dios, aún lo alabaré,
¡la salvación de mi rostro y mi Dios! (Sal 43,5).

Jorge Luis Rodríguez Gutiérrez

Caixa postal 5151

Rudge Ramos

São Bernardo do Campo — SP

09460-970

Brasil

Correo electrónico: jorgelrg@uol.com.br

MO(VI)MIENTOS ENTRE LA IMAGINARIA DE LA OPRESIÓN Y EL IMAGINARIO DE LA ESPERANZA

Una lectura del libro de Daniel

El dominio del imaginario está constituido por el conjunto de las representaciones que exceden el límite fijado por las constataciones de la experiencia y por los encadenamientos deductivos que éstas autorizan.

Esto es, cada cultura, por lo tanto cada sociedad, y hasta cada nivel de una sociedad compleja, posee su imaginario...¹

Evelyne Patlagean

Resumen

Este artículo pretende ofrecer herramientas para una lectura y exégesis del libro de Daniel que tome en cuenta la cotidianidad, el imaginario, las mentalidades y, sobre todo, los proyectos de esperanza. En el primer momento, presenta algunos aspectos pertinentes en la diferenciación entre el imaginario y las imágenes de la opresión. Busca en los caminos de la nueva historia un camino de comprensión del imaginario, de la historia de las mentalidades y de la relación entre el imaginario y los proyectos de esperanza de las comunidades que resisten. En el segundo momento, procura analizar los capítulos 1-7 del libro de Daniel en la descripción y descubrimiento de la imaginaria de la opresión y del imaginario de la esperanza. En la lectura del libro de Daniel, teniendo como perspectiva el imaginario, descubriremos un profundo análisis de la coyuntura y un bellísimo proyecto cotidiano-comunitario de los grupos oprimidos y perseguidos. Proyectos ávidos de esperanzas y de ironías apocalípticas.

Abstract

This article intends to offer an aid to reading and doing an exegesis of the book of Daniel. I takes into account the everyday reality, imagery, mentalities and above all, the projects for maintaining hope found there. First, the author presents some pertinent aspects of the difference that exists between the imaginary and the imagined with reference to oppression. Then he searches along the paths of recent history for an aid to

¹ Evelyne Patlagean, "A história do imaginário", en Jacques Le Goff (org.), *A história nova*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, pág. 291.

helping to understand the world of fantasy or the fictitious, the history of mentalities, and the relationship between the unreal or imagined and the hope-filled projects held by the resisting communities of the time. Finally, he analyzes Chapters 1-7 of the Book of Daniel from the point of view of a description of and through the uncovering of images of both oppression and hope-filled fantasies. If we read the Book of Daniel from the perspective of the "imaginary" we will discover the profound analysis of reality and the beautiful daily community project that the oppressed and persecuted groups clung to. Such projects were at one and the same time full of hopeful desires and apocalyptic irony.

Pretendemos en esta lectura buscar un camino de comprensión de los símbolos e imágenes apocalípticas que emergen en el libro de Daniel y que revelan opresión y esperanza a partir de la cotidianidad de los grupos oprimidos. En la tentativa de articular estas imágenes, en lo tocante a las representaciones simbólicas de lo cotidiano, trataremos de detectar en el texto las imágenes de opresión y de la desmesurada violencia en tanto marcas e indicios de la imaginaria que se construye de sumisión, pérdida de dignidad y de la desesperanza frente a los proyectos políticos. Si nos quedamos simplemente con la descripción de las imágenes de la opresión, estaremos alimentando el poder y legitimando sus discursos de resignación. En este sentido, se hace necesario buscar el contrapunto:

El imaginario de resistencia y los proyectos de esperanza que están brotando en la cotidianidad de los grupos oprimidos.

Deberemos leer las imágenes apocalípticas hasta el punto de percibir entre líneas las marcas de la opresión y oír las voces, el discurso, los sueños y proyectos del pueblo. Leer hasta ser capaces de "oír a las personas conversando".

La hipótesis que quiero proponer es que la literatura apocalíptica es un pensamiento situado. Es decir, las imágenes y representaciones son producto de un trabajo socialmente situado. Tanto el trabajo hermenéutico del receptor (leer, escuchar, reflexionar, discutir e interpretar) cuanto el producto del mismo están situados en un contexto socio-histórico-cultural específico. No se puede entender un texto apocalíptico fuera del contexto social de su producción.

Michel Vovelle dice que la noción de mentalidad constituye una especie de visión de mundo. Al estudiar la historia de las mentalidades estaríamos tratando de percibir la visión de mundo subyacente al contexto histórico-cultural de cada pueblo. Un estudio de las mentalidades y del imaginario comprendería el análisis

...de lo que no está formulado, lo que permanece aparentemente como no significante, lo que se conserva muy encubierto al nivel de las motivaciones inconscientes².

Una lectura y exégesis de la literatura apocalíptica que tome en cuenta el contexto socio-cultural, tiene que ser una lectura y análisis que abra el abanico de las posibilidades e intermediaciones entre las varias instancias que abordan y presentan la realidad. Siendo así, nunca podemos pensar que el imaginario sea lo impensado o lo no expresado, en vista de que él se presenta en la representación e interpretación del lenguaje y de la realidad. Es una lectura que brota de lo cotidiano. Es la expresión del pensamiento que se manifiesta por imágenes y discursos que pretenden dar

² Michel Vovelle, *Ideologías e mentalidades*. São Paulo, Brasiliense, 1987, pág. 19.

una definición de la realidad³. Incluso sabiendo que las imágenes y los discursos acerca de lo real no expresan la realidad como un espejo fiel, ya que antes que todo son una interpretación que viene cargada de apreciación, conocimientos e intereses. Las cosas dichas y expresadas en el imaginario encierran otro sentido más allá de aquel manifiesto. El imaginario va más allá de la imaginaria, mejor dicho, el imaginario declara algo más (lo no explícito o ausente) que las imágenes. En esta perspectiva, podemos afirmar que lo real es al mismo tiempo concretud y representación más allá de lo aparente.

Evelyne Patlagean y Bronislaw Baczko sostienen que todas las sociedades a lo largo de la historia producen sus representaciones por medio de ideas-imágenes que abarcan la identidad, legitiman el poder, establecen divisiones sociales y exponen modelos de conducta y práctica. En el territorio que se establece en el límite entre lo real y lo imaginario se presenta el campo entero de la experiencia humana, “de lo más colectivamente social a lo más íntimamente personal”⁴.

Al aproximarnos a los textos como construcción de un proyecto político⁵, manifestación de las luchas sociales y de los conflictos de poder⁶ y, sobre todo, en cuanto formas de percepción de lo social⁷, veremos que los hechos históricos llegaron hasta nosotros como discurso e interpretación de la realidad. Por ende, cuanto más distantes estemos del acontecimiento, más difícil es restaurar lo real vivido en su integridad. En la búsqueda de los proyectos de esperanza a partir de lo cotidiano de los grupos apocalípticos (principalmente del libro de Daniel), tenemos la difícil tarea de restaurar lo real. Por eso, al transitar por las sendas del imaginario y de las esperanzas apocalípticas en tanto superación de la imaginaria de opresión, queremos por lo menos intentar reconstituir la cotidianidad y los proyectos de estos grupos y comunidades. Es el ejercicio de reimaginar lo imaginado. En esta perspectiva debemos leer el libro de Daniel en su imaginario (ideas-imágenes de representaciones colectivas), en cuanto el otro lado de la realidad y la proyección utópica de una socie-

³ Véase Hélène Védrine, *Les grandes conceptions de l'imaginaire*. Paris, Librairie Général Française, 1990, págs. 5s. y Jacques Le Goff, “L'histoire et l'imaginaire. Entretien avec Jacques Le Goff apud Michel Cazenave et alii”, en *Mythes et histoire*. Paris, Albin Michel, 1984, págs. 55s. y *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard, 1985.

⁴ Véase Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux*. Paris, Payot, 1984, pág. 27, y Evelyne Patlagean, *op. cit.*, pág. 291.

⁵ Jorge Pixley, en su artículo: “El aspecto político de la hermenéutica”, en *RIBLA* No. 32 (1999), págs. 68-81, presenta la política tanto en la producción de los textos cuanto en su lectura y apropiación dentro de la propia Biblia, dentro de las iglesias y en la práctica pastoral de interpretación bíblica en América Latina y el Caribe.

⁶ En una lectura de Pierre Bourdieu descubriremos que las representaciones son manifestaciones de luchas sociales y juego de poder y todo discurso contiene estrategias de intereses determinados, pues la autoridad y la eficacia simbólica de un discurso consiste en el poder concentrado del grupo que lo denuncia y en la pretensión de actuar sobre la realidad (*Ce que parler veut dire*. Paris, Fayard, 1982 y *O poder simbólico*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988).

⁷ “Las percepciones de lo social no son de forma alguna discursos neutros: producen estrategias y prácticas que tienden a imponer una autoridad a costa de otros, por ellas menospreciados, a legitimar un proyecto reformador o a justificar, para los propios individuos, sus opciones y conductas... Se puede pensar una historia cultural de lo social que tome por objeto la comprensión de las formas y de los motivos o, en otras palabras, de las representaciones del mundo social, que, en rebeldía de los actores sociales, traducen sus posiciones e intereses objetivamente confrontados y que, paralelamente, describen la sociedad tal como piensan que ella es, o como gustaría que fuese” (Roger Chartier, *A história cultural. Entre práticas e representações*. São Paulo, Difel, 1990, págs. 17.19).

dad diferente, radicalmente otra. Es el proyecto de un mundo en todo mejor que el mundo real.

Soñar una sociedad perfectamente transparente en la cual los principios fundadores se reencontrarían en todos los detalles de la vida cotidiana de sus miembros, una sociedad en la cual la representación sería la imagen fiel, sino el simple reflejo de su realidad, es un tema constante de las utopías a lo largo de los siglos. La permanencia de este sueño es una prueba en contra de que ninguna sociedad, ningún grupo social, ningún poder, son precisamente transparentes por sí mismos⁸.

Para un estudio de los proyectos de esperanza que están brotando en la cotidianidad de los grupos apocalípticos, debemos tomar en cuenta las múltiples facetas que están por detrás de esta aproximación y las perspectivas y caminos nuevos que se abren para la historiografía y para la hermenéutica. Por esto, la cotidianidad deja de ser representada como rutina, continuidad y proceso de masificación dentro de la sociedad y se torna señal de rupturas, cambios, disolución de culturas, posibilidades de nuevos modos de ser. Leer los textos del pasado preguntando por lo cotidiano implica dar voz y traer a la superficie las experiencias de los grupos que fueron marginados y silenciados por la élites locales y por los imperios. Debemos entender la cotidianidad como discontinuidad y re-creación de las posibilidades y de la construcción de la sociedad⁹.

Hans de Wit nos indica que una de las claves de la literatura apocalíptica es escribir “para que los hechos no se apaguen, para que la memoria no sea barrida por el viento” frente a la desmesurada violencia. Así, la literatura apocalíptica figura como literatura de resistencia (con sus símbolos y metáforas) capaz de articular la realidad haciendo audible lo no oído y de devolver el verdadero sentido a textos cerrados que servían apenas para legitimar la gran resignación¹⁰. El libro de Daniel es una colección fascinante de historias populares sobre la resistencia de los judíos en una época de colonización y de diáspora¹¹.

No abordaré las características de la literatura apocalíptica. Una buena síntesis la encontramos en los artículos y comentarios de la revista *Semeia*¹² y en el artículo de José Severino Croatto¹³.

La historia del imaginario representa una de las nuevas tareas y desdoblamiento de la nueva historia, como dice Jacques Le Goff:

...junto a la historia política, a la historia económica y social, a la historia cultural, nació una historia de las representaciones. Ésta asumió formas diversas: historia de las concepciones globales de la sociedad o historia de las ideologías, historia de las

⁸ Bronislaw Baczko, *op. cit.*, pág. 8.

⁹ Véanse algunos aspectos y cuestionamientos presentados por Maria Odila Silva Dias, “Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea”, en *Projeto história: trabalhos da memória — Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História/PUC-SP* (São Paulo) No. 17 (novembro, 1998), págs. 223-258.

¹⁰ Hans de Wit, “¿Qué Dios os podrá librar de mis manos? (Releyendo Daniel 3)”, en *RIBLA* No. 2 (1988), págs. 33-57.

¹¹ Véase Hans de Wit, “‘...Y brillarán los entendidos’. El libro de Daniel: Persecución y resistencia”, en *RIBLA* Nos. 35-36 (2000), págs. 122-136.

¹² John J. Collins (ed.), “Apocalypse: the morphology of a genre”, en *Semeia* No. 14 (1979).

¹³ José Severino Croatto, “Apocalíptica y esperanza de los oprimidos (Contexto socio-político y cultural del género apocalíptico)”, en *RIBLA* No. 7 (1990), págs. 9-24.

estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época, o historia de las mentalidades; historia de las producciones del espíritu ligadas no al texto, a la palabra, al gesto, sino a la imagen, o historia del imaginario, que permite tratar el documento literario y el artístico como documentos históricos de pleno derecho, bajo la condición de respetar su especificidad; historia de las conductas, de las prácticas, de los rituales, que remite a una realidad oculta, subyacente...¹⁴.

Para un estudio del imaginario no podemos confundirlo con la historia de las representaciones, o simbólico, y los aspectos ideológicos. Pues la ideología es embestida por una concepción de mundo que tiende a imponer a la representación un sentido que manipula y pervierte lo real. En esta perspectiva, se buscó asociar el imaginario y lo social, las imaginaciones y lo político. El imaginario comprende un conjunto de relaciones que se establecen entre los seres humanos y sus imágenes. Es mediante el imaginario que las colectividades elaboran sus representaciones, instalan papeles y posiciones sociales, expresan sus creencias y construyen directrices éticas.

Siendo así, el imaginario integra el conjunto de representaciones producidas por los seres humanos a través de las relaciones establecidas con las imágenes creadas cultural y socialmente. Comprendemos que el imaginario expresa más que una representación o imaginación cultural. La historia del imaginario abarca la comprensión de lo cotidiano, las representaciones, comprensiones, lecturas y diversos análisis de la coyuntura. He aquí un aspecto fundamental, a nuestro modo de ver, que diferencia el imaginario de la imaginaria. La imaginaria no pasa de las imágenes propiamente dichas, y muchas veces viene acompañada y revestida de ideologías, control social y mantención del *statu quo*.

En la intercalación entre la imaginaria de la opresión y el imaginario de la esperanza encontramos una descripción y un modo de narrar completamente irónicos. En la apocalíptica transcurre un saber cargado de sarcasmo e ironía. Las imágenes del poder son quebradas en lo cotidiano por medio del juego irónico. He aquí una de las claves de la apocalíptica que construye la memoria, proyecta la utopía y reconstituye el imaginario. El imaginario de la esperanza en la narrativa y las visiones apocalípticas va del proceso de desconstrucción de las imágenes del poder a la construcción de la dignidad y de una sociedad mejor. Son visiones cargadas de utopía, sangre y lucha.

En razón del poco espacio de que disponemos para este artículo, presentaremos una visión general de las imágenes de opresión y violencia, destacando aspectos que sean relevantes para nuestros objetivos.

La imaginaria de la opresión en el libro de Daniel

1. Vivir en el palacio y alimentarse de la comida del rey y tener otros nombres
2. Una gran estatua
3. La estatua de oro y la adoración
4. Un gran árbol

¹⁴ Jacques Le Goff, *História e memória*. Campinas. Editora da Unicamp, 1996, págs. 11s.

5. El banquete y el ofrecimiento de poder
6. Promulgación de un edicto real
7. La visión de los cuatro animales
- 8-9. La visión del carnero y del macho cabrío
- 10-12. La descripción de los reinos

El imaginario de la esperanza en el libro de Daniel

1. Daniel entendido en visiones y sueños.
Daniel y los jóvenes resisten
2. Una piedra sin mano
3. Daniel y sus amigos liberados del horno de fuego
4. Un vigilante que desciende del cielo y ordena derribar el árbol
5. Daniel y la interpretación de las Escrituras
6. Daniel libre del foso de los leones
7. El Hijo del Hombre
- 8-9. La interpretación de Gabriel y la oración de Daniel
- 10-12. La descripción de los últimos días

1. La imaginaria de la opresión en el libro de Daniel

En una lectura atenta de los doce capítulos del libro de Daniel, por un lado, descubriremos las imágenes de desmesurada violencia y opresión practicadas por los imperios y por los líderes sobre el pueblo y, por otro lado, estos capítulos nos revelarán la cotidianidad, las luchas y el imaginario de las comunidades que resisten a tan gran dolor y sumisión¹⁵.

1.1. Los desmanes del tirano

En el capítulo 1¹⁶ hallamos una imagen que describe los desmanes, la tiranía y la imposición ideológico-cultural del imperio al relatar el reclutamiento de jóvenes por parte de la corte (Dn 1,3-4) en medio de la historia de Daniel (Dn 1,8-9.17) y de los cuatro jóvenes (Dn 1,6-7.17.19). He aquí un texto que intenta leer las huellas de la opresión en el tiempo presente, incursionando en el contexto de dominación en el exilio de Babilonia bajo el poderío de Nabucodonosor¹⁷.

¹⁵ Debido al espacio y por tratarse de textos diferenciados, presentaremos las imágenes de opresión en los capítulos 1-7.

¹⁶ Vamos a considerar la lectura de este capítulo dentro del conjunto del libro de Daniel, aun sabiendo que se trata de un capítulo añadido posteriormente por los redactores en la compilación y unión de los capítulos 2-7 y 7-12.

¹⁷ Es común decir que la primera parte del libro de Daniel (Dn 1-6) se configura como una serie de relecturas desde la época persa y que sirven para introducir la segunda parte (Dn 7-12) que contiene visiones apocalípticas. "Sin embargo, el escenario histórico en el cual el autor de Daniel *re-usa* narraciones que en la época persa tuvieron un mensaje transparente para las comunidades en las que circulaban, ha cambiado. El autor de Daniel redacta y escribe su obra en los últimos años del rey Antíoco IV *Epífanes*, momento en que parece imposible alterar el orden existente, según consta en los caps. 7-12 del mismo libro" (véase Hans de Wit, *art. cit.* en *RIBLA* No. 2, pág. 36).

La primera imagen de la opresión consiste precisamente en la imposición cultural de otras costumbres y tradiciones. Esta acción invasora contó con el gran instrumento ideologizador de reclutamiento de los jóvenes con la finalidad de quebrar la transmisión de las tradiciones¹⁸. Este reclutamiento para servir al rey en el palacio sigue algunos criterios: ser hermosos en la apariencia, instruidos en la sabiduría, sabios en la ciencia, con conocimiento y habilidad para vivir en el palacio y sin defectos físicos (1,3-4). Sin embargo, el gran objetivo es: para que sean “enseñados en las letras y en la lengua de los caldeos”, o sea, aprender una nueva cultura y tradición.

Otra señal de la opresión vinculada a la invasión cultural consiste en el cambio de los nombres. Sus nombres estaban cargados de significado teológico y enraizados en la tradición del pueblo: Daniel (“mi juicio es Dios”), Ananías (“Iahweh es benevolente”), Misael (“aquel que es de Dios”) y Azarías (“Iahweh ayuda”). Ahora tienen otros nombres impuestos por el dominador: Beltsassar (“Bel guarda su vida” o Bel-shar-uçur = “Bel proteja al rey”), Sadrak (de lengua hurrita), Mesak (nombre de un pueblo localizado en Asia Menor) y Abed Negó (“siervo de Nabú”). El cambio de los nombres implica una pérdida de identidad.

1.2. La estatua, los poderes y la postración

El capítulo 2 nos presenta un sueño del rey: una gran estatua con cabeza de oro, pecho y brazos de plata, vientre y muslos de cobre, piernas de hierro y pies de hierro y barro. He aquí una narración del sueño y la visión que se presenta relacionada con los capítulos 1 y 3. A partir de la oración de Daniel 2,20-23 podemos preguntar por la crisis y las necesidades que el grupo estaba pasando. Una de las imágenes de opresión que aparece en este capítulo se encuentra en el decreto del rey de exterminar a los sabios en vista de que no consiguen descubrir el sueño ni describir su interpretación. Y las amenazas son de extrema violencia: “seréis ejecutados” y “vuestras casas reducidas a escombros” (2,5). El inicio del capítulo deja entrever, por la presentación de los diferentes grupos de sabios (magos, astrólogos y encantadores), que ya existe un proceso de helenización mediante el control de la sabiduría. Ante el fracaso de los sabios, el proceso de helenización se viene con toda la fuerza¹⁹.

Si comparamos la estatua y la visión de los animales en el capítulo 7, es común llegar a la conclusión que la apocalíptica de Daniel describe las imágenes de los poderes y cómo ellos actúan.

Las narrativas de los capítulos 1-6 de Daniel casi que pueden ser leídas como narrativas independientes, las cuales muestran grandes conocimientos de las costumbres mesopotámicas en la época persa. Además, encontramos en estos relatos, tanto en arameo cuanto en hebreo, la formulación de términos propios del mundo persa. Lo que nos hace creer que estas narrativas no son anteriores al amplio dominio persa. Los nombres griegos de los instrumentos musicales en el capítulo 3 (vv. 4.7.10.15) sugieren un período posterior al proceso de helenización (aunque sea alrededor o un poco antes del gran poderío de Alejandro Magno).

¹⁸ Vale resaltar que uno de los bellísimos textos de la sabiduría que presenta la oposición entre los proyectos de la casa (clan) y la invasión cultural es Proverbios 1-9.

¹⁹ Podemos situar este texto entre los años 198-167 a. C. (momentos antes de la guerra de los macabeos), ya que en el relato de 2 Macabeos 4,7-50 hallamos la descripción de las maniobras que muchos miembros de la élite (especialmente el grupo de Jasón) comenzaron a hacer para conseguir privilegios y más poder. “Obtenido, así, el consentimiento del rey, él, tan pronto asumió el poder, empezó a hacer pasar a sus hermanos de raza al estilo de vida de los griegos” (v. 10). Ante los fracasos en las alianzas y el no pago de deudas, Antíoco Epífanes IV comienza a reprimir.

En Daniel 3, Nabucodonosor levanta una gran estatua para ser objeto de postración (*nepal*) y veneración (*segad*) (véanse los vv. 3.5.6.10-12.15.18). Según parece la estatua no era de un dios caldeo o del propio Nabucodonosor, puesto que sabemos que en el mundo mesopotámico no se acostumbraba hacer estatuas de los dioses. Luego, en Daniel 3 tenemos el indicio de una divinización del monarca, pero ésta no era una costumbre de los caldeos y sí de los reyes seléucidas, que presentan como paradigma de divinización al rey Nabucodonosor. Por eso, su discurso de amenaza y de gran poder: “¿qué dios os podrá librar de mis manos?”²⁰.

En una lectura de Daniel 3 descubrimos las siguientes huellas de opresión y violencia:

1. La postración delante de la estatua es la que garantiza la sobrevivencia. ¡He aquí la única alternativa de vida!
2. ¡Quien desobedezca la orden del rey irá a la hoguera! Aquellos que no obedecieren la orden del rey serán lanzados dentro del horno de fuego y quemados. Ser lanzado en el fuego y en el horno tiene una trayectoria: en la época de la profecía se presentaba como instrumento de castigo y tortura (Jr. 29,22), en tanto que ahora se vuelve lugar de ejecución de los oponentes.
3. El rey-emperador es dotado de poder para determinar el destino de sus súbditos.

1.3. El gran poder de los imperios

En el capítulo 4 tenemos un relato que realiza una relectura de la parábola del árbol descrita en Ezequiel 31,3-17. Vemos aquí la forma como los imperios se presentaban ante sus súbditos y dominados. He aquí un árbol grande en el centro de la tierra con su follaje, sus frutos y la sombra que proporciona a los animales y a las aves que hacen allí sus nidos y que alimenta a todos (vv. 11-12). En la interpretación, el árbol que creció, que se hizo fuerte (con sus hojas y frutos abundantes) y que se convirtiera en habitación para todos los animales del campo y aves del cielo,

...eres tú, oh rey, que creciste, y te hiciste fuerte; tu grandeza creció y llegó hasta el cielo, y tu dominio hasta los confines de la tierra (4,19).

He aquí un ejemplo de cómo era descrito el gran poderío de Alejandro.

En los capítulos 5 y 6 tenemos relatos en torno a la vida en el palacio. Son narrativas que no quieren describir de manera precisa los acontecimientos, sino interpretar la coyuntura de aquellos y aquellas que están contando las señales de la opre-

²⁰ Véase el comentario de Hans de Wit: “Sabemos, por las dimensiones y por lo que el texto mismo dice, que la estatua no es la imagen de algún dios —siempre se hace una distinción entre ‘la estatua que tú levantaste’ y ‘tus dioses’—, ¡pero tampoco no lo es! Cuando después, los tres compañeros serán acusados del ‘*crimen laesae majestatis*’ (vs. 12) resulta que ‘no adorar al dios y la estatua del rey’ equivale a no hacerle caso a Nabucodonosor mismo. La divinización del régimen, simbolizada a través de la peregrinación y adoración de todos los magistrados del reino, es de antemano desmitificada en el versículo 1, pues, la estatua no es dios, ni corresponde a un designio divino, porque *el rey* la manda a confeccionar y *el rey* la pone en el centro de su imperio” (*art. cit.* en *RIBLA* No. 2, págs. 38s.).

sión y de los desmanes de poder²¹. En el capítulo 5 el rey Baltasar ofrece un gran banquete a sus mayores, y en medio del calor de la bebida aparecen unos dedos de mano humana que escriben en la pared del palacio real. El rey ordena entonces que traigan a los astrólogos, los caldeos, los adivinos, para que lean e interpreten el escrito (*mene, mene, tequel urparsin*). En el capítulo 6 encontramos de nuevo la descripción de intrigas en el ámbito del palacio. Mientras en el capítulo 3 Daniel y sus amigos van a parar al crematorio, ahora en el capítulo 6 Daniel es lanzado al foso de los leones. Ser lanzado en el crematorio o en el foso de los leones es un signo de afrenta y de desobediencia a los decretos reales. Daniel y los jóvenes serán lanzados en el fuego porque no se postraron ante la imagen de oro de Nabucodonosor, y ahora Daniel será lanzado en el foso de los leones por pedir y suplicar a otros dioses, pues únicamente debería hacer sus pedidos al rey (6,7).

Daniel 7 nos presenta en forma de sueño las acciones de los imperios en la historia²². Son verdaderos animales feroces y feos que despedazan, trituran y engullen al pueblo. No obstante son animales que no existen: un león con alas de águila, un oso con costillas en las fauces, un leopardo con cuatro alas y cuatro cabezas y un animal terrible con dientes de hierro y diez cuernos; sin embargo, insisten en existir en la realidad y el contexto de la vida del pueblo. Esos animales presentan aspecto humano, tienen mucho poder, devoran y despedazan. Pero el texto nos invita a prestar mayor atención al cuarto animal. Éste sí es terrible, ya que además de triturar posee un cuerno pequeño poderoso que tiene ojos y boca. Ahí reside la gran acción del imperio. Es un poder que pasa por los ojos y la boca. Su dominio y acción no son manifiestos simplemente en la violencia y represión, sino en el poder ideológico.

La gran oposición presentada en el texto se da entre la humanidad y los animales (las grandes fieras contra lo humano), la cual se traduce en la resistencia de las comunidades (pueblo fiel y justo) contra los imperios²³. Ya es notorio en las varias interpretaciones de este capítulo de Daniel que los cuatro animales representan los imperios babilónico, medo, persa y griego²⁴. Por detrás de la descripción de cada animal, se afirman las imágenes y marcas de la opresión experimentada por los grupos que resisten.

El león con alas de águila²⁵ (el imperio asirio-babilónico) trae las señales de guerra, invasión, deportación y destrucción. Las imágenes del león con alas de águi-

²¹ Leyendo atentamente las notas cronológicas presentadas en el libro de Daniel, veremos que los autores no tenían como objetivo dar lecciones de conocimientos de la historia, puesto que en el propio relato hacen una cierta confusión alrededor de Baltazar y Nabonides. Lo mismo acontece en el capítulo 1, donde el autor sencillamente elaboró una compilación de los datos históricos suministrados por 2 Rs. 24 y 2 Cr. 36.

²² Véase el comentario de Pablo Richard, "El pueblo de Dios contra el imperio (Daniel 7 en su contexto literario e histórico)", en *RIBLA* No. 7 (1990), págs. 25-46.

²³ Es muy importante percibir las semejanzas entre Daniel y el libro de Henoc (principalmente el Libro de los Sueños — 1 Henoc 83-90) en lo que atañe a la descripción de las acciones de los imperios y de los animales que devoran e imponen miedo.

²⁴ "El libro de Daniel tiene dos errores históricos: pone a Baltasar como hijo de Nabucodonosor y el imperio medo como posterior al babilónico... En términos generales, el imperio medo no es sucesor, sino coetáneo del imperio babilónico: los medos al norte y los babilonios al sur" (Pablo Richard, *art. cit.*, pág. 39).

²⁵ Esta imagen se encuentra en reproducciones de arte asirio-babilónicas. Se conoce, por ejemplo, la existencia de ícones alados que guardan la entrada de los palacios de Asurbanipal (véase M. Delcor,

la, y que fue puesto de pie como un ser humano y recibió un corazón de humano, representa la represión y el miedo. Vemos que el texto de Daniel no se fija en un rey específico, sino que quiere describir el miedo y el gran poder babilónico. Parece que esta imagen (Dn 7,4) quiere ilustrar la descripción del poder y la gloria de Nabucodonosor:

¡Oh rey!, Dios, el Altísimo, dio a Nabucodonosor, tu padre, el reino, y la grandeza, y la gloria y la magnificencia. Y por causa de la grandeza que le dio, todos los pueblos, naciones y lenguas temblaban y temían delante de él: a quien quería mataba, y a quien quería daba la vida; y a quien quería engrandecía, y a quien quería humillaba (Dn 5,18-19).

El león y el águila representan el imperio que exhibe su poder, intimida al pueblo por la brutalidad, obra con violencia y derrama mucha sangre²⁶.

El oso (7,5) se levanta para devorar todavía más. Es un animal que necesita de más comida para saciar su hambre de expansión. He aquí un animal terrible: abraza, agarra y tritura. La apocalíptica quiere describir así las señales de las acciones del imperio medo-persa. Representa los inicios de las acciones de Ciro y de Darío. Éstos causaron el impacto de seres benevolentes. se engrandecieron y alargaron su campo de acción. No obstante, en pocos años transformaron el poder en terror²⁷. El leopardo con sus cuatro cabezas puede representar el imperio persa con toda su organización y dominio muy bien articulado. Su proceder veloz y sus alas demuestran la rapidez y astucia en el modo de dominar de los persas.

Toda la atención del sueño y de la interpretación, en lo que se refiere a las marcas y señales de la opresión, se concentra en la descripción del cuarto animal. Es el animal terrible, horroroso y extraordinariamente fuerte: tiene dientes de hierro, tritura y devora y pisotea con los pies lo que sobra. Este animal representa todo el dominio helénico de Alejandro Magno. Los griegos llegan con audacia y con la estrategia militar de Alejandro. Éste conoce el arte de dominar. Cuando Alejandro nació, Macedonia estaba en el auge de su expansionismo y quería dominar a Grecia. Felipe II era muy ambicioso y Olimpia, su mujer, educó a Alejandro inculcándole que era hijo de dios y que había sido engendrado por dioses. Y, más tarde, en cada sitio que visitaba, él iba a comprobar si verdaderamente era hijo de los dioses. Es la ideología de las estrellas: soy hijo de los dioses. A los dieciocho años, Alejandro ayudó a su padre a conquistar Grecia. Y con la fama de buen militar, fue ganando simpatía y astucia en las intrigas. El verdadero enemigo de Alejandro era el rey persa Darío III. Éste siempre huía de Alejandro. Y donde Darío III huía, Alejandro conquistaba. Al huir indicaba los lugares que Alejandro debía conquistar. De esta for-

²⁶ "Les sources du Chapitre VII de Daniel", en *Vetus Testamentum*. Leiden, E. J. Brill, julio 1968, Vol. 18, No. 3).

²⁶ En la profecía de Jeremías hallamos una comparación de las acciones de un león con los imperios asirio y babilónico: "cordero desgarrado es Israel: los leones lo ahuyentaron. El primero en devorarlo fue el rey de Asiria; y por último, Nabucodonosor, rey de Babilonia, le quebró los huesos" (Jer. 50,17, cf. 49,19).

²⁷ Véase Wendelin Kellner. *O Filho do Homem. A mensagem político-teológica de Jesus*. São Paulo, Edições Paulinas, 1987, pág. 26. Para la descripción de las acciones del imperio persa, véase: Martin Noth. *Historia de Israel*. Barcelona, Ediciones Garriga, 1966, págs. 275-318, y Siegfried Herrmann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985, págs. 381-432.

ma, Alejandro fue conquistando y en el 334 comienza a destruir todos los lugares persas. Su estrategia militar consistía en la no captura de Darío III. Con las conquistas de Alejandro, la lengua griega se convirtió en dominante, y la filosofía y la visión de mundo de los griegos fueron penetrando en las otras culturas. Ahí germina el helenismo.

En la cosmovisión de mundo, las conquistas de Alejandro ampliaron los horizontes, y la política y la filosofía pasaron a ser divinizadas. Acontece la invasión cultural y la historiografía es hecha por los poderosos. Además, éstos que hacen la historia son considerados como teniendo alma. Aparece con fuerza la separación entre cuerpo y alma.

La gran novedad económica traída por los griegos consiste en el comercio de gente. La gente es mercancía (¿por qué matar si puedo vender?²⁸). Este animal tiene diez cuernos. Es común interpretar estos diez cuernos como siendo los reyes/generales helénicos que oprimirán al pueblo. No obstante, el sueño del libro de Daniel quiere llegar más cerca de los días que estaban viviendo; quiere describir la gran imaginaria de la violencia en lo cotidiano de los grupos perseguidos y oprimidos ("los Santos del Altísimo"²⁹): la imagen del cuerno que abate a otros tres y que tiene ojos y una boca que habla con arrogancia. Este "cuernillo" es Antíoco IV Epífanes, cachorro del dominio griego y uno de los grandes exponentes de la dominación helénica³⁰.

En el libro de Daniel hallamos los ingredientes y la imaginación presentes en la literatura apocalíptica³¹. La literatura apocalíptica, que posee para muchos un tono catastrófico y de discurso del "fin" quiere, sobre todo, realizar una lectura y análisis de la realidad. Así hay que leer el libro de Daniel. Es un bellissimo análisis de lo que el imperio es capaz de hacer con los cuerpos destruyendo la dignidad. Esta literatura exige una lectura contextual. El libro de Daniel está inserto en el contexto de los años 200 al 164 aC. ¡Años difíciles y terribles! Existe una fuerte persecución y un proyecto político-económico que busca más y más sofocar cualquier alternativa. El imperio no solo domina económica y políticamente al pueblo, sino que mata cualquier posibilidad de soñar de éste. El libro de Daniel, y otros dentro de esta literatura, elaboran su camino de resistencia, luchas y utopías.

Vamos ahora a descubrir el imaginario de resistencia y los proyectos de esperanza que están brotando en la cotidianidad de estos grupos que apuestan al arte de

²⁸ En 2 Macabeos 8,10 vemos que una de las intenciones del general opresor es conseguir judíos para venderlos y pagar sus deudas con los romanos.

²⁹ En Daniel hay indicios de que "Santos del Altísimo" sea el pueblo judío. "En Daniel hay indicaciones de que ese pueblo es formado por los judíos que siguieron las enseñanzas de los 'sabios', o sea de visionarios tales como el autor del libro de Daniel. Con esos 'sabios', ellos habrán aprendido la técnica de la resistencia no-violenta, manteniéndose firmes bajo la persecución, habrán pasado por una purificación y un refinamiento interiores, de modo de volverse 'limpios'. También habrán conocido la técnica de la interpretación escatológica, aprendiendo a relacionar tanto la Torá como las experiencias visionarias con el 'tiempo del fin'" (Norman Cohn, *Cosmos, caos e o mundo que virá. As origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pág. 228).

³⁰ Para detalles acerca de la dominación de Antíoco IV Epífanes y de los conflictos entre ptolomeos y seléucidas, véase: Siegfried Herrmann, *op. cit.*, págs. 433-466; Martin Noth, *op. cit.*, págs. 321-356, y Carlos Mesters, *A história da dispersão e da reconstrução do povo: o grande silêncio*. Sob o domínio do Egito: 332-198 (cap. 3); Os macabeus, sob o domínio da Síria: 198-142 (cap. 4) y Sobre a situação sócio-económica na época dos Macabeus (cap. 4: suplemento IV). Jerusalém, 1987 (texto manuscrito).

³¹ Hans de Wit, *art. cit.* en *RIBLA* Nos. 35-36, pág. 142.

soñar y construir un proyecto diferente de sociedad. En el sueño hay espacio para celebrar y contar la victoria. Sueño y proyecto alternativo que brotan de la venida del Hijo del Hombre y de los Santos del Altísimo. Sueño que brota de la ruina de los imperios. Sueños que brotan de las luchas de estos grupos por la independencia política, económica y religiosa. Sueños que el imperio no consiguió apagar.

2. El imaginario de la esperanza en el libro de Daniel

La construcción del imaginario y la lectura que los perseguidos van elaborando de la coyuntura, revelan al mismo tiempo su modo de vivir y sus proyectos de esperanza. La construcción del imaginario es deconstrucción de la imaginaria. La literatura apocalíptica ironiza los proyectos del poder. Quebranta la fuerza de las imágenes del miedo, de la violencia y de la opresión. En la lectura de Daniel iremos en cada capítulo (narrativa, sueños o visiones) descubriendo sus sueños y proyectos de esperanza, su rostro y su lectura irónica y satírica del poder establecido. Vamos tras los pasos del libro de Daniel, saboreando la re-imaginación y el descubrimiento del imaginario.

Para Richard Horsley, las visiones apocalípticas encierran un triple mensaje:

Dios, por estar en último análisis al comando de los acontecimientos históricos, a) juzgará a los gobernantes opresores imperiales y/o domésticos; b) restaurará o renovará el pueblo que ahora está sufriendo persecución u otras formas de opresión para una vida libre bajo su propia soberanía y la soberanía de Dios (“reino de Dios”); c) vengará a los que fueron martirizados por la fe antes de juzgar a los opresores y liberar al pueblo³².

Siendo así, las visiones apocalípticas en el libro de Daniel, sea en los textos narrativos (capítulos 1-6), sea en los textos de visiones (capítulos 7-12), en todo momento ironizan las relaciones y proyectos de poder. Incluso la representación de Daniel en la corte, que para muchos evidencia la configuración de los grupos que elaboraron y compilaron el libro, a nuestro modo de ver no pasa de ser una ironía y sutil relectura de la novela de José (Gn 37-50). ¡Es una gran ironía del palacio!

2.1. Daniel y sus compañeros no se doblegan ante el imperio

En el capítulo 1, la ironización reside en el hecho de que Daniel y sus compañeros no se enmarcaron en el proyecto real y no comieron de la porción del manjar del rey. En las palabras de sabiduría fueron diez veces más concedores que los astrólogos y magos. Pues,

...a estos cuatro jóvenes dio Dios el conocimiento y la inteligencia en todas las letras y la sabiduría, y a Daniel el entendimiento en todas las visiones y sueños (v. 17).

³² Richard Horsley, “Grupos judeus palestinos e seus messias na tardia época do Segundo Templo”, en *Concilium*: “Messianismo na história” (Petrópolis, Editora Vozes) Vol. 245 (1993/1), pág. 31.

Permanecen fieles, no aceptan la sumisión y la dominación. Cuando todo el mundo se postra delante del dominador, Daniel y sus compañeros no aceptan la dominación. No se someten a los desmanes del imperio³³.

2.2. ¡La estatua tiene pies de barro y de hierro!

En el capítulo 2, el sueño de la gran estatua y la interpretación que únicamente Daniel logró presentar, están cargados de ironía y sabiduría. Un primer aspecto: la estatua tiene pies de barro y de hierro y, por eso, representa un reino dividido. La lectura de la coyuntura que está germinando en los grupos y comunidades que resisten a los desmanes del poder, reconoce que el imperio o los generales que ahora se hallan al mando son frágiles y divididos entre sí. La lucha por más poder entre los lágidas y los seléucidas significó división y una perspectiva de independencia y libertad para los grupos nacionalistas y fieles a la ley. No solo los pies son de barro y de hierro, sino también los dedos...

La gran imagen que discurre por la desconstrucción del poder y la construcción de un nuevo proyecto reside en la piedra que fue lanzada “sin mano” (“sin poder”) y que se transformó en un monte. He aquí un oráculo político que destituye los poderes y dice que el poder tirano que impera en ese momento con la fuerza (de las armas y de la ideología) tiene pies de hierro y de barro. Y una piedra sin mano, sin fuerza y sin poder, es capaz de destruir el gran poder tirano y opresor. Se anuncia lo que pone fin al sufrimiento, a la situación de crisis y al poder que persigue. Es el proyecto que viene por la fuerza directa de Dios. La piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro, representa un reino que Dios establecerá “en el fin de los días”³⁴. La descripción e interpretación del sueño tiene por detrás una coyuntura: de un lado, la persecución y afrenta de Antíoco IV Epífanos y, de otro, la resistencia y el levantamiento de los macabeos. El libro de Daniel no es necesariamente un manifiesto macabeo, pero es un libro que quiere orientar, fortalecer a los oprimidos a resistir y enfrentar los desmanes del imperio. Y para tal resistencia cuentan con dos saberes:

- 1) la fragilidad del imperio reside en sus conflictos internos y políticos de disputa por el poder y,
- 2) tenemos el auxilio y la fuerza de nuestro Dios.

En los días de estos reyes, el Dios del cielo levantará un reino que nos será jamás destruido, y este reino no pasará a otro pueblo: pulverizará y aniquilará todos estos reinos, y será establecido para siempre... (vv. 44-45).

A partir del imaginario y de los proyectos de esperanza del pueblo, podemos decir que la piedra que se desprende de la montaña se quería referir a aquellos que enfrentan y luchan contra Antíoco IV Epífanos³⁵.

³³ Ana Flora Anderson y Gilberto Gorgulho, *Os profetas e a luta do povo*. São Paulo, CEPE. 1991, págs. 100s.

³⁴ Véase Norman Cohn, *Cosmos, caos e o mundo que virá*, op. cit., pág. 222.

³⁵ “Lo más posible es que se refiera al pueblo de Dios que lucha contra Antíoco IV Epífanos, pueblo campesino en armas, conducido por los Macabeos. El pueblo está luchando y venciendo, no solo por sus propias fuerzas, sino por la fuerza de Dios. Esto es lo que acentúan los dos libros de los Maca-

2.3. La desobediencia y el desenmascaramiento del tirano

En los capítulos 3 y 6, la desconstrucción e ironía del poder pasan por el enfrentamiento y la desobediencia de Daniel y sus compañeros a los decretos del rey. Son llevados al crematorio y salen sin ninguna señal del fuego. Daniel es llevado al foso de los leones y sale sin ninguna marca de las garras y de los dientes de los leones. Según Crossan, estos dos relatos forman parte de las narrativas proféticas de rescate del inocente y tienen la siguiente estructura:

- 1° la presentación de la situación del inocente delante de un tribunal;
- 2° es víctima de una acusación falsa;
- 3° recibe una injusta condenación; y
- 4° es liberado y restaurado³⁶.

Hans de Wit, en su análisis del capítulo 3, caracteriza los vv. 19-23 como el clímax del drama donde acontece la total inversión de papeles y valores. Los tres jóvenes desenmascaran al dictador, quien se revela como un animal rabioso y que visualiza su furia en los instrumentos de represión, de fuerza militar y de violencia (manda calentar el horno siete veces más). Ahí acontece una triple inversión:

...en vez de ser un lugar donde la vida de los adversarios termina para siempre y en vez de ser un lugar que procura la purificación del imperio, el crematorio se torna un lugar de espanto para el mismo dictador. Los tres no mueren³⁷.

La gran ironía y subversión en este relato del espanto del opresor está en el hecho que el rey ve lo imposible a sus ojos: los tres salen vivos y juntamente con ellos viene un cuarto que parece como un “hijo de dioses”. ¡He aquí que el imperio está derrotado!

2.4. Cortad el árbol. Cortad el poder...

En el capítulo 4 tenemos la narrativa del sueño del árbol. Mirando el texto en su forma, podemos de manera general dividirlo en dos partes: de los vv. 1 a 14, el relato del sueño y de los vv. 15 al 34, la interpretación de Daniel. El modo de iniciar la narrativa tiene algo en común con el capítulo 2, por ejemplo, el sueño que deja perturbado al rey, el decreto y convocación de los magos, éstos que no logran dar con la interpretación, la presentación de Daniel, la intervención divina (en el capítulo 2 nos presenta la piedra sin mano humana; aquí aparece el vigilante y al final del texto aparece la voz que cayó del cielo). En el capítulo 2, Daniel se presenta con la intención de interpretar el sueño y es reconocido como aquel a quien fue revela-

beos... Es Dios, a través del pueblo en lucha, que pone fin a la persecución de Antíoco IV Epífanes” (Pablo Richard, *art. cit.*, pág. 33).

³⁶ John Dominic Crossan, *O Jesus histórico. A vida de um camponês judeu do mediterrâneo*. Rio de Janeiro, Imago, págs. 423s. El autor analiza los modelos de relatos de juzgamiento que puedan estar en el origen de la narrativa de la Pasión. El autor presenta el esquema presente en los relatos de rescate de inocentes (situación, acusación, condenación, liberación y restauración) en la saga de José en Gn. 37-50 y Sal. 105,16-22; en la saga de Tobías (1,18-22); en la narrativa de Daniel en el foso de los leones (Dn 6) y de Daniel y sus compañeros en el horno (Dn 3); en la novela de Ester, en el caso de Susana, y en la narrativa de los judíos egipcios en 3 Macabeos.

³⁷ Hans de Wit, *art. cit.* en *RIBLA* No. 2, pág. 45.

do el secreto; aquí, en nuestro capítulo, Daniel es aquel “que tiene el espíritu de los dioses santos” y es el “jefe de los magos”.

El sueño es descrito en los vv. 7-14. En los vv. 7-9, el texto nos expone la visión del árbol grande en el centro de la tierra y describe su follaje, sus frutos, la sombra que proporciona a los animales y a las aves que hacen allí sus nidos y que alimenta a todos (relectura apocalíptica de Ez. 31,3-17). En los vv. 10-14, en el sueño, es descrita la aparición de un vigía, un santo que descendía del cielo. En el Primer libro de Henoc encontramos la referencia a los vigilantes en 1,5; 10,9.15; 12,4; 13,10; 14,13; 15,2; 16,1.2; 91,15, que en algunos pasajes indica “ángeles caídos” del cielo y en otros pasajes designa “los que no duermen”³⁸.

Podemos percibir tres aspectos en el discurso del vigilante: el derribamiento del gran árbol; únicamente quedarán en la tierra el tocón y las raíces con cadenas de hierro y bronce; y el cambio de corazón de hombre a corazón de fiera (animal).

¿Qué grupo conserva esta tradición de comparar el crecimiento del imperio con un árbol grande que llega a los cielos? ¿Qué grupo conserva la tradición de hablar del cambio del corazón del rey en corazón de animal? Pienso que estamos frente a una tradición anterior a los años del reinado de Antíoco IV Epífanes. ¿Podemos pensar en la expansión emprendida por Antíoco III (223 al 187 a. C.)? (por lo menos en lo que se refiere al árbol que creció y se volvió fuerte). Por las alabanzas y la oración al final del capítulo, podemos pensar en un grupo vinculado a la oración en las sinagogas y que estaría transmitiendo esta tradición.

En los vv. 25-27 nos es presentada la palabra del rey confirmando su grandeza. Y en los vv. 28-29 nos topamos con una voz que cayó del cielo confirmando la interpretación dada por Daniel en lo que atañe a la alocución del vigilante. El v. 30 viene a confirmar esta voz del cielo: “en el mismo instante se cumplió la palabra”. Ya los vv. 31-34, al decir que la razón volvió al rey, quieren apuntar hacia la conversión del rey quien bendice y alaba al Altísimo.

En este capítulo, la comunidad o grupo apocalíptico ironiza la grandeza y el poder de los tiranos mediante la descripción del gran árbol, así como en la transformación del gran tirano en un animal (buey) que va a pastar por siete años hasta que reconozca que es el Altísimo quien tiene todo el dominio sobre el reino de los humanos y lo da a quien quiere. Finalmente, describe lo que la comunidad piensa en concreto acerca de la conversión: caminar en la justicia y deshacer las iniquidades valiéndose de la misericordia (*hanan*) para con los pobres (*'anayin* = miserables). Son prácticas difíciles de que acontezcan en la vida y en los proyectos de los emperadores y, sobre todo, en la élite local que se yergue como poderosa. En este sentido, la esperanza del grupo apocalíptico tal vez está en la acción del vigilante: cortar el árbol. ¡He aquí que el imperio es cortado y derribado!

2.5. El imperio será medido y dividido

En el capítulo 5, Daniel es el único capaz de descifrar enigmas e interpretar sueños. El imaginario apocalíptico consiste en la interpretación de la escritura en la pared: *mn'*, *mn'*, *tql prs*. Estas palabras pueden ser leídas como *m^ene'*, *m^ene'*, *t^eqel*,

³⁸ Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, Vol. 4, pág. 40.

p^eres (*contar, contar, pesar y dividir*). He aquí un juego de palabras que en la interpretación muestra el fin del imperio:

Mené: midió Dios tu reino y le puso fin. *Teqel*: fuiste pesado en la balanza y fuiste hallado en falta. *Peres*: tu reino fue dividido y dado a los medos y a los persas (vv. 26-28).

Estas palabras pueden ser leídas como unidades monetarias (mina, siclo y medio siclo), sin embargo son interpretadas por Daniel como verbos: “medir”, “pesar” y “dividir”. El rey ve su reino medido, reino que camina hacia el fin; pesado, y no tiene el peso suficiente (ser pesado en la justicia procede de una antigua noción egipcia y se encuentra en varios textos del Antiguo Testamento: Jó 31,6; Sal 62,10; Pr 16,11 y otros); reino dividido: dado a los medos y a los persas. En el imaginario de la comunidad que resiste hay la certeza que el imperio de Antíoco tendrá el mismo fin que el imperio de Baltazar. ¡El imperio que nos oprime será medido, pesado y dividido!

2.6. El hijo de hombre y el fin de los imperios

En el capítulo 7 aparece la figura del hijo de hombre (*bar-enosh*). ¿Quién es este hijo de hombre? El libro de Daniel puede ser fechado entre la segunda campaña de Antíoco IV Epífanes contra Egipto en el 167 aC y su muerte en el 164. Si en Daniel 2 tenemos sueños y visiones que ofrecen una interpretación alegórica y el proyecto de la comunidad de un reino que nunca será destruido, ahora, en Daniel 7, esta claro en la figura del hijo de hombre que éste pondrá fin a la acción de los imperios y, principalmente, del pequeño cuerno que dice blasfemias y persigue a los “santos del Altísimo”. Sin embargo, entre los capítulos 2 y 7 hallamos una serie de narrativas, sueños y visiones que describen una profecía de transformación política.

Las visiones alrededor de la acción del *bar-enosh* tienen la intención, en el ámbito de los proyectos y de la vida de la comunidad apocalíptica, de reconfortar a los fieles perseguidos mediante una certeza: de la misma manera que los imperios asirio, medo, babilonio, persa y griego pasaron, la acción violenta y asesina de los seléucidas sería pronto cosa del pasado. De esta forma, *bar-enosh* se vuelve la gran expresión en el imaginario del pueblo de oponerse a los imperios. Los “santos del Altísimo” y el “pueblo de los Santos del Altísimo” se van a presentar con las mismas características del hijo de hombre³⁹.

No obstante, en el imaginario de construcción de un proyecto de esperanza, el “hijo de hombre” representa una fuerte oposición a los imperios y el gran signo del derribamiento de éstos para siempre. En 1 Henoc encontramos la afirmación de que la acción de justicia del hijo de hombre consistirá en la expulsión de los poderosos, nobles y fuertes de sus tronos con las prebendas de un proyecto explotador, invasor y aniquilador de las conciencias y de la identidad.

En aquel lugar, vi a Aquel a quien pertenece el tiempo antes del tiempo. Su cabeza era blanca como la lana y con él estaba otro individuo, cuyo rostro era como el de un ser humano, pero lleno de gracia como uno de los santos ángeles. Pregunté a uno de

³⁹ John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York, Crossroad, 1984, pág. 84.

los santos ángeles, quien iba conmigo y me mostraba todos los secretos, acerca de aquel hijo de hombre, ¿quién es éste?. ¿De dónde viene? ¿Y por qué iba con aquel que pertenece al tiempo antes del tiempo? Me respondió así: “Éste es el hijo de hombre a quien pertenece la justicia y en quien vive la justicia... este hijo de hombre que viste es aquel que expulsará a los reyes y los poderosos de sus asientos confortables y arrancará a los fuertes de sus tronos” (1 Henoc 46.1-4)⁴⁰.

La imagen de aquel que viene como hombre sobre las nubes y depositario de dominio y realeza, no es simplemente la presentación de una figura redentora, sino una imagen visionaria o símbolo de la restauración de todo el pueblo para una vida independiente. Y el propio Dios es el agente del juzgamiento, de la venganza y de la liberación⁴¹.

3. ¡He aquí los proyectos de esperanza!

Para concluir estas reflexiones acerca de los proyectos de esperanza que brotan en la experiencia y en el imaginario de las comunidades (movimientos) apocalípticas, me gustaría señalar algunos aspectos que ya fueron delineados. Queremos, sin embargo, dejar el texto abierto con sus innumerables posibilidades y perspectivas. El ejercicio de leer y descubrir el imaginario y los proyectos de esperanza en lo cotidiano de las comunidades que resisten, no es más que una pequeña ventana en la tentativa de avizorar la realidad y percibir los sueños.

Alrededor de los años 300 a 140 aC, muchos lugares, muchas regiones, muchas ciudades, muchas aldeas y muchas casas fueron invadidas por las novedades de la nueva cultura. El imperio helénico llega con la fuerza de las ideas, de las armas y de la cultura en todo el mundo. Esparcirá sus ideas y su cultura. Aumentará las divisiones económicas y sociales. Reforzará el dominio de las clases ricas sobre las más pobres. El ventarrón de las novedades del imperio representaba para las comunidades apocalípticas una gran invasión comercial y cultural y, sobre todo, un juego de estrategias e intereses políticos. En el imaginario de las comunidades que resisten a ese proceso de invasión se bosqueja la esperanza en la búsqueda de la dignidad, de la práctica de justicia y solidaridad y de recuperación de la identidad.

Una gran marca de los proyectos de esperanza de las comunidades apocalípticas consiste en la ironización del poder. Ironías que son capaces de derribar. Ironía que de-construye las imágenes del poder y combate el gran ventarrón. El tirano con sus discursos, ideas y cultura no pasa de un animal. Los imperios son bestias-fieras, son partes de una estatua que puede y debe caer. Son fuertes y débiles al mismo tiempo. En la ironización, las comunidades que resisten el proceso de invasión y aniquilación de la cultura buscan fuerzas y descubren que ellas son débiles y fuertes al mismo tiempo. En el imaginario y en la construcción de la esperanza, las comunidades apocalípticas caminan en la certeza de la victoria y en el derribamiento de los tiranos y poderosos.

En la esperanza se construye un proceso no alternativo, pero diferente. En términos políticos e ideológicos, el proyecto de las comunidades apocalípticas implica

⁴⁰ Alejandro Diez Macho (ed.), *op. cit.*, págs. 71s.

⁴¹ Richard Horsley, *op. cit.*, pág. 31.

la destrucción de los proyectos del poder. Si se presentan como proyectos alternativos al poder, se tornan proyectos que aceptan el poder. En la lectura de la apocalíptica de Daniel vimos que el proyecto de esperanza de estos grupos tiene como punto de partida la total caída de los imperios y de sus proyectos. En estos proyectos diferentes y no alternativos nace la esperanza en la *pedra sin mano* y en el *Hijo de Hombre*.

Rafael Rodrigues da Silva

Rua Fernando Mistura 225

Itatiba - SP

13250-000

Brasil

Correo electrónico: rafaeli@netwave.com.br

MEMORIAS DE OBED, ESCLAVO EUNUCO E INCIRCUNCISO

Resumen

A través de la narración imaginaria de las “memorias” de Obed, buscamos aproximar-nos al clima, la realidad y los conflictos que fueron el sustento de varios capítulos del segundo y tercer Isaías. Son realzadas las razones de la esperanza de los más margi-nados —sobre todo de las mujeres— que, durante el exilio y las sucesivas dificulta-des del reinicio en Judá, supieron mantener viva la certeza de que nuestro Dios siem-pre estará al lado del más pobre. Esperamos que el estilo narrativo del texto, que se aproxima a la ficción, no nos haga perder esta riqueza.

Abstract

“Memories” about Obed found in this imaginary narrative story help us get closer to the atmosphere, reality and conflicts which were the bed-rock of several chapters from second and third Isaiah. The memories highlight the reason for maintaining hope among the most marginalized members of the society - first and foremost the women - who, during the exile and despite the successive difficulties encountered throughout the pe-riod of new beginnings in Judah, knew how to keep the certainty that our God will al-ways stand along side of the poorest of the poor, alive. We hope that the text’s narra-tive style, which comes very close to fiction, doesn’t cause us to lose its richness.

Nací en Babilonia

Babilonia debería ser mi patria, no obstante me sentía extranjero en ella.

Mi madre contaba que era de Judá, de Jerusalén. Ella fue a vivir en la ciudad grande cuando su familia tuvo que entregar su tierrita a causa de las deudas. En la ciudad ella consiguió un trabajo como esclava en la casa de un oficial del ejército.

Contaba de días terribles, de guerras, de hambre, de destrucción. Contaba de Babilonia, de su ejército, de su furia. En su memoria quedaron grabadas imágenes de una violencia increíble: casas en llamas, muros destruidos, jóvenes mujeres vio-lentadas, viejos apaleados, y hambre, mucha hambre.

No hablaba de mi padre. Nunca supe quien fue.

Eran silencios pesados, medias palabras, entrecortadas por las lágrimas. Mi ma-dre se ponía triste. Con solo hablar de mi padre ella se ponía nerviosa: sentía rabia de Babilonia, una rabia fuerte, sólida, parecía carbón en brasa. Yo mismo la oí gritar:

¡Maldita seas, Babilonia,
y que Dios bendiga a quien te devuelva el mal que me hiciste!
¡Que Dios bendiga a quien agarre a tus pequeños
y reviente su cabeza contra una piedra! (Sal 137.8-9).

No parecía ella de tan trastornada que estaba.

Pero, ni modo. Ella necesitó contarme.

Aún me acuerdo: debía tener unos diez años. Yo no lograba entender por qué nadie quería jugar conmigo. No sabía por qué mi madre no me dejaba ir a la calle junto con la chiquillada. ¿Por qué nadie hablaba conmigo? ¿Por qué cuando salía con ella, las personas nos miraban de reojo disfrazando una risilla irónica?

Y si yo hablaba, ella solamente decía: “¡No hablemos más de eso!”.

Aquella tarde no aguanté. Salí a escondidas de casa y quise jugar en la calle. No hubo manera. Nadie me dejó entrar en la ronda. Todavía siento el dolor de la bofetada y de las pedradas, y más que eso, todavía me hiere la humillación que sufrí: “¡Vete, hijo de una puta!”.

Llegué a casa con los ojos ardiendo en lágrimas y el corazón explotando de rabia. Fue entonces que ella me contó, mientras enjugaba mis lágrimas y cuidaba de mis moretones. Me contó de los soldados de Babilonia, de cómo la tomaron, del mal que hicieron con ella, del dolor, de la vergüenza y de la impotencia que sintió, avasallada, mientras ellos se alternaban, borrachos, riendo y gozando.

Me contó cómo fue llevada por uno de ellos que la quiso para sí y que la compró a un oficial. Y me contó de violencias, de crueldades, de esclavitud, de trabajos pesados y de tanto odio, cuando supo que me estaba cargando en la barriga. Quería morir.

Después el tiempo fue pasando. Hablar con otras mujeres que habían pasado por la misma situación, la ayudó a recuperar la esperanza. Me dijo que cuidar de mí, darme de mamar, enseñarme a caminar, mano a mano, la ayudó a reencontrar un poco de paz.

Ella nunca me había contado de mi padre porque nunca supo cuál de ellos había sido, porque solo de recordar aquel momento se ponía malhumorada, sentía volver toda la rabia y la vergüenza que había sufrido.

Fue entonces que lo entendí todo: entendí por qué nadie me quería junto a sí, por qué todos se reían de mí. No los babilonios, sino los judíos. Yo era inmundo, fruto de una simiente impura. Mamá y yo éramos personas que incluso dábamos mucha pena, pero que nunca tendríamos la oportunidad de ser iguales a los demás. ¡No lo iban a permitir!

Y ellos hacían eso con nosotros en nombre de Dios. Decían que Dios era el Dios de Israel, el Dios del pueblo santo, escogido, pueblo al cual yo nunca pertenecería. Yo era otra raza, otra carne, otra sangre.

Yo no era Israel. Yo era “naciones”. Así llamaban ellos a los de Babilonia, a los incircuncisos, como yo; sí, pues el amo de mi madre nunca dejó que yo fuese circuncidado como judío.

Abraham no nos conoce, Israel no nos reconoce (Isaías 63,16a).

Y los de Babilonia, de igual modo, no me querían: yo no era más que el hijo de una esclava judía, bueno solo para el servicio. Mi nombre, Obed —el siervo—, lo decía todo.

Yo no tenía casa, no tenía pueblo, no tenía nada. Ni tenía Dios.

Ni nunca tendría hijos. Mi patrón me mandó castrar para que pudiese cuidar de los servicios de la casa sin ser una amenaza para sus mujeres. Sin padre y sin hijos. Sin genealogía y sin descendencia. Un árbol seco, sin savia y sin vida.

Llegué a odiar a mi madre. ¿Por qué no me abortó? ¿Por qué dejó que naciera para una vida así?

Y odié al Dios de Israel, al Santo que me hizo nacer para ser despreciado por todos.

No quería oír ninguna palabra más, solamente quería que mi madre me dejase solo, soportando mi rabia y mi dolor.

Ella, sin embargo, incansable pero suavemente repetía:

No diga el extranjero que se entregó a Iahweh:

“Iahweh, me va a excluir de su pueblo”.

Ni diga el eunuco: “No soy más que un árbol seco”...

He de darle un nombre más precioso del que tendría con hijos e hijas, un nombre eterno, que no será extirpado (Isaías 56,3-5).

Y fue contando, hablando, susurrando, proclamando, cantando que Iahweh era Dios de todos los pueblos, de todas las naciones, no únicamente de Israel. Él era el único, no había otro. Él nos amaba, desde el fondo del corazón.

Desde aquel día de violencia y vergüenza, desde el día en que tú fuiste concebido, contra todas las voluntades y los planes, él te tomó por la mano, él gritó: “¡Tú eres mío! Tú eres precioso a mis ojos, te amo”.

“Padre”, “Esposo”, “Redentor”: así hablaba mamá de Iahweh. Él era nuestra casa, nuestro clan, nuestra tribu, nuestra familia. Él era nuestro pueblo. Aunque nadie nos quisiera ayudar a salir de nuestra situación desesperada, él, Iahweh, iba a “pagar” nuestro rescate. Redentor: ¡bonito nombre que mi madre, junto con las otras mujeres, había inventado para Dios!

Y ella hablaba de servicio, de tareas que él había reservado para mí y para todos los pobres y despreciados, para todos aquellos que eran considerados y se consideraban nada.

Te formé en el vientre de tu madre, te llamo por tu nombre..., tú eres mi siervo..., tú serás luz de las naciones..., tú implantarás el derecho y la justicia hasta los confines de la tierra..., estaré siempre a tu lado..., garantizaré tu derecho.

Y hablaba de sueños de proyectos, de encuentros amorosos, de ciudades abiertas, sin muros, sin templos ni palacios. Hablaba de libertad, de vida, de llenu-ra. Hablaba de vergüenza extinguida, de oprobio olvidado, de limpieza, de perfumes...

Nunca más olvidé estas palabras. La fe de mi madre quedó grabada en mí.

Y, hoy, finalmente, estamos de vuelta. ¡Nuestro cautiverio terminó!

Jerusalén y Judá nos recibieron con desconfianza. Junto con nosotros, en la primera fila, venían los descendientes de los sacerdotes, de los reyes, de los antiguos amos.

Esa gente solo pensaba en rehacer todo como era antes, cuando ellos estaban en el poder:

Habitarán en la tierra en que habitaron sus padres,
ellos y sus hijos, para siempre...

David, mi siervo, será su príncipe, para siempre...

Pondré mi santuario en medio de ellos, para siempre...

(Ezequiel 37,25-26)

Para siempre... para siempre... alianza eterna.

¿Será que va a volver la misma opresión, la misma explotación de siempre y para siempre? Entonces, ¿qué se ganó con soñar? ¿De qué valió tanto sufrimiento?

Los campesinos de Judá nos miraban desconfiados y cuando Zorobabel, el rey, y Josué, el sacerdote, propusieron reconstruir el templo, ellos se aproximaron y se ofrecieron para ayudar.

Ellos, también, querían un lugar de oración. Pero no iban a aceptar un lugar donde pagar diezmos, ofrendas, primicias, tributos: un poco sin fondo para legitimar la explotación y la expoliación de los campesinos hecha en nombre de Dios y del rey.

No hubo manera. Los sacerdotes, principalmente, y los amos, no quisieron entrar en ningún acuerdo.

Ellos querían el templo, sí. Pero querían igualmente las tierras y los rebaños. Y, además, decían bien claro:

Los extranjeros estarán ahí para apacentar vuestros rebaños,

los extranjeros serán vuestros labradores y vuestros viñateros...

Comeréis de la riqueza de los extranjeros (Isaías 61,5-6).

Extranjeros. Yo, también, era considerado así. Cuando hicieron la lista de las familias, según las genealogías, enmudecí y me ruboricé de vergüenza. No tenía genealogía. Yo era extranjero, al igual que los campesinos de Judá.

Por otra parte, conocí a otro Obed: era hijo de doña Rut, nieto de doña Noemí. Gente muy buena que me acogió con alegría y compartió su pan conmigo; gente que, como mi madre, solo soñaba con una vida sencilla, con una casa, una tierra y pan para todos. Y ahora todos nosotros, ellos y yo, éramos llamados extranjeros: solamente nos ofrecían trabajo, trabajo y más trabajo.

Es que ellos se sentían más santos que los otros (Is 65,5), habían establecido reglas de separación, hablaban de ayuno, de penitencia, de oraciones, no obstante olvidaban la mayor lección que mi madre me enseñara:

Yo que habito un lugar alto y santo,
estoy junto al abatido y al humillado,

para animar el espíritu de los humillados
y animar el corazón de los abatidos (Is 57,15).

Ahí entendí lo que mamá quería decir cuando hablaba de que yo iba a ser la luz de las naciones. Fue así que comencé a cantar, a proclamar, a gritar con todas mis fuerzas:

Abraham no nos conoce, Israel no nos reconoce,
pero tú eres nuestro Padre,
tú, Iahweh nuestro padre,
nuestro redentor desde siempre es tu nombre (Isaías 63,16).

Palabra de mamá, palabra de mujer, palabra buena para todos. No era la sangre lo que nos hacía extranjeros y sí el orgullo, la soberbia y la prepotencia de ellos. Contra todo eso, nosotros dos, yo y el Obed de Rut, levantamos nuestra voz.

Mi casa es casa de oración para todos los pueblos (Isaías 56,7b).
Toda carne vendrá a adorarme (Isaías 66,23).

Únicamente porque ellos eran sacerdotes se consideraban más santos y con más derechos que los otros. No se podía aguantar callados:

...tomaré de las naciones algunos para sacerdotes y levitas... (Isaías 66,21);
¡todos vosotros seréis llamados sacerdotes de Iahweh, ministros de nuestro Dios!
(Isaías 61,6).

Muchas otras voces se vinieron a juntar a la nuestra, a denunciar a los que, en nombre de la religión, querían oprimir al pueblo: los que proclamaban ayunos y penitencias y se olvidaban de romper las cadenas de la impiedad, de la esclavitud, de quitar todo yugo de sobre las espaldas de los oprimidos. Hablaban de ayunos y oraciones, y olvidaban la repartición del pan, la solidaridad con los más pobres (Isaías 58,5-7).

Ellos se proclamaban santos, sin embargo no eran sino centinelas ciegos, perros mudos, soñadores perezosos, fieras que nunca se hartan, pastores ignorantes (Isaías 56,10-11).

Movidos por su codicia (Isaías 57,17), siempre querían más y más (Isaías 56,12); no les importaba la muerte de un inocente o si un pobre era vendido (Isaías 57,1). Sus manos seguían contaminadas de sangre y su boca profería mentiras (Isaías 59,3).

El derecho se retiró y la justicia se alejó; la verdad anda tropezando en las plazas y la rectitud no puede entrar (Isaías 59,14).

Y pensar que para Iahweh bastaban dos cosas para poder reconstruir todo derecho, en la paz y en la felicidad. Dos cosas solamente: observar el sábado y repartir el pan. ¡Nada más! No oprimir al trabajador y alimentar la solidaridad.

Los campesinos, los pobres, los trabajadores gritaban:

Los que segaren el trigo lo comerán, alabando a Iahweh, los que hicieren la vendimia beberán el vino en mis atrios sagrados (Isaías 62,8-9).

El templo no podía estar al servicio del tributo imperial, sino de la hartura del trabajador.

Edificarán casas y habitarán en ellas, plantarán viñas y comerán su fruto... No trabajarán en vano... (Isaías 65,21-23).

La voz de las mujeres se sumó a la nuestra. Parecía que mi madre había vuelto a vivir. Ellas hablaban de vida, de senos, de úteros, de regazo, de maternidad. Ellas sí sabían hablar derechito de Dios:

Yo que abro el útero no haré nacer, dice Iahweh,
yo que hago nacer voy a cerrar el útero, dice tu Dios (Isaías 66,9).
Para que maméis y os hartéis de los pechos de sus consolaciones; para que chupéis y os deleitéis con la abundancia de su gloria (Isaías 66,11; 60,16).

No tengamos duda: Dios es madre:

...entonces mamaréis, os cargarán en los brazos y sobre las rodillas os calentarán. Como un hombre a quien su madre consuela, así yo os consolaré (Isaías 66,12b-13a).

Incluso en el templo, el rostro de Dios debía ser un rostro de “ternura-uterinidad”:

Observa desde el cielo y mira desde tu santa y gloriosa habitación. ¿Dónde están tu celo y tus obras poderosas? Tu ternura y tu profunda misericordia se han detenido para mí. Tú eres nuestro padre (Isaías 63,15-16a).

Solo tenía un pero. Mis amigos campesinos necesitaban saber que Dios solo tienen uno. Fue lo que mi madre descubrió en medio de su dolor y de su lucha.

Hablé mucho con mi tocayo Obed. Los pobres de la tierra, también, debían aprender a purificar su fe, abandonando los cultos orgiásticos que prostituían a sus mujeres y hasta quitaban la vida de los pequeños (Isaías 57,4-13), porque:

...cuando clamares a tu colección de ídolos, no te van a salvar (Isaías 57,13).

Yo criticaba con severidad el culto de los “jardines” (Isaías 65,3.11; 66,17). Ni jardines, ni templo tributarista. Los dos cultos eran idolátricos de la misma manera:

...quien inmola un buey es como quien comete un homicidio; el que sacrifica un cordero, como el que quiebra el cuello a un perro; el que ofrece una oblación, como el que ofrece sangre de cerdo; el que quema incienso, como el que bendice a un ídolo (Isaías 66,3).

Lo que Dios quería de nosotros —eso yo lo tenía bien claro— era “ungirnos” por el Espíritu para anunciar la buena nueva de la libertad a los que sufren (Isaías 61,1-3a). Justamente como hizo mi madre, como hicieran las mujeres que fueron arrancadas de sus casas y llevadas al cautiverio, subyugadas por la violencia de los soldados de Babilonia. Personas del Espíritu, gente de la Palabra. Es la profecía que nosotros, los pobres, vamos a transmitir de generación en generación:

Ésta es mi alianza con ellos, dice Iahweh: mi Espíritu, que está sobre ti, y mis palabras, que puse en tu boca, no se apartarán de ella, ni de la boca de tus hijos, ni de la boca de tus nietos, para siempre, dice Iahweh (Isaías 59.21).

Para reconstruir la casa del pueblo no necesitamos ni del rey, ni del sacerdote. Basta el profeta que continúe recordando a todos los pobres:

Tu ternura y tu profunda misericordia se detienen para mí. Tú eres nuestro padre... tú, Iahweh nuestro padre, nuestro redentor desde siempre es tu nombre (Isaías. 63.15-16).

Son los tres nombres de Dios, fruto de la experiencia de los pequeños, fruto de la memoria de mi madre y tantas mujeres: Iahweh, Padre, Redentor.

¡Esto, sí, para siempre!

Un día la vi. Estaba sola, en un lugar apartado, llena de tristeza. Debía tener unos diez años. Se llamaba Noadías. Era huérfana y venía de lejos. Había sido vendida por sus padres en trueque de una deuda.

Me acordé de mi madre:

Aun cuando una mujer se olvidase del fruto de su vientre,
yo no me olvidaría de ti.
Estás tatuada en la palma de mi mano (Isaías 49.15-16).

Yo precisaba ser el signo de este amor. La pequeña precisaba de este signo. Comencé a soñar. Hablé con Obed, hablé con unos amigos, juntamos unas monedas y la rescaté, la adopté.

¡Mi hija! Yo, también, voy a tener una descendencia.

Al leer, como de costumbre, este pequeño trabajo, Ana Maria, mi compañera, recordó el testimonio de otra mujer que pasó por la experiencia de la violencia.

Se trata de la carta que una religiosa de Bosnia, violentada por los soldados serbios, escribió a su Madre General.

Nos pareció interesante agregarla aquí. Es una forma de hacer hermenéutica.

Reverenda Madre General:

Soy Lucj Vetrusc, una de las religiosas violentadas por los milicianos serbios. Le escribo después de lo que me aconteció a mí y a mis hermanas Tatiana y Sendria. Permítame callar los detalles de lo que nos aconteció. Existen experiencias tan brutales en la vida, que no pueden ser compartidas con nadie, a no ser Dios, a cuya voluntad me consagré el año pasado con los tres votos.

Mi drama no está en la humillación que me fue hecha en cuanto mujer, ni en la ofensa impagable hecha a mi opción existencial y vocacional, sino en la dificultad de incluir, en mi fe, un acontecimiento que con certeza hace parte de la misteriosa voluntad de Aquel a quien continuaré considerando mi Esposo divino.

Leí hace pocos días los "Diálogos de las carmelitas" de Bernanos, y espontáneamente pedí a Dios también poder ser mártir. Él me atendió. ¡pero de qué manera! Ahora

me encuentro sumergida en las más aterradoras tinieblas interiores. Él destruyó el proyecto de vida que consideraba definitivo y exaltante para mí, y me colocó, de improviso, en otro designio suyo que, por ahora, todavía está por ser descubierto.

En los años de la adolescencia escribí en mi diario: "Nada es mío, no pertenezco a nadie, nadie me pertenece". Alguien, sin embargo, me tomó, en una noche que quiero olvidar, y me arrancó a mí misma, pensando poseerme.

Era de día cuando desperté y la primera cosa en que pensé fue precisamente en la agonia de Jesús en el jardín. Se desencadenó en mí una lucha terrible: de un lado, me preguntaba por qué Dios permitió que fuese dilacerada y destruida justamente en aquello que consideraba la razón de mi vida, y del otro, pensaba en cuál nueva vocación Él me quería presentar.

Me levanté con esfuerzo y, mientras me recomponía ayudada por la hermana Josephine, escuché, viniendo del monasterio de las agustinas que está próximo al nuestro, el toque de campana de la hora sexta. Me santigué y, mentalmente, oré el himno de la liturgia: "En esta hora, en el Calvario, verdadero cordero pascual, Cristo paga nuestro rescate para nuestra salvación".

¿Qué es, Madre, mi sufrimiento y la ofensa recibida, comparada con aquella de Cristo, a quien prometí mil veces entregar la vida?

Repetí, bien despacio: "Sea hecha tu voluntad, sobre todo ahora, que no tengo otro apoyo a no ser la certeza que Tú, Señor, estás cerca de mí".

Le escribo, Madre, no para ser confortada, sino para pedirle que me ayude a agradecerle a Dios por asociarme a las miles de mujeres de mi país, que fueron ofendidas en su honra y obligadas a una maternidad no deseada. Mi humillación se suma a la de ellas y ya que no tengo nada que ofrecer para expiar los pecados cometidos por los anónimos violentadores y para la reconciliación entre las etnias opuestas, acepto la deshonra impuesta y la entrego a la misericordia de Dios.

No le extrañe que le pida compartir conmigo un agradecimiento que le puede parecer absurdo. En estos meses lloré todas mis lágrimas por mis dos hermanos asesinados por los mismos agresores que están esparciendo el terror en nuestras ciudades y hallaba que no podría sufrir más que eso, ni imaginaba que el dolor pudiera tener otras dimensiones.

Todos los días golpeaban a las puertas de nuestro convento personas hambrientas, con frío, con la angustia en la mirada. Recuerdo que, la semana pasada, una joven de dieciocho años me dijo: "Tienen suerte por haber escogido un lugar donde la maldad no puede entrar". Así con las manos el cordón de las Alegrías del Profeta y añadió, en voz baja: "Nunca sabrán qué es la deshonra".

Estuve pensando en eso y me convencí que había una parte secreta del sufrimiento de mi pueblo que se me escapaba y casi sentía vergüenza por quedar fuera. Ahora, soy una de ellas, una de las muchas mujeres anónimas de mi pueblo con el cuerpo desgarrado y el alma saqueada. Dios me introdujo en el mismo misterio de vergüenza, más aún, permitió que yo, religiosa, comprendiese hasta el fin la fuerza diabólica del mal. Sé que, de hoy en adelante, las palabras de incentivo y de consuelo que consiga arrancar de mi pobre corazón, tendrán credibilidad, pues mi historia es la historia de ellas, y mi aceptación, alimentada por la fe, podrá ayudar, y hasta ser ejemplo, para las reacciones morales y afectivas de ellas.

Es suficiente un signo, una voz frágil, un alerta fraterno, para desencadenar la esperanza de una multitud de criaturas desconocidas.

Dios me escogió —y que Él me perdona esta presunción— para guiar a las personas más humilladas de mi pueblo rumbo a una alborada de redención y de libertad. No tendrán más dudas en cuanto a la sinceridad de mis propuestas, ya que también estoy llegando, como ellas, de la frontera de la abyección.

Recuerdo que cuando, en Roma, estudiaba en la Facultad Auxilium, para formarme en Letras, una profesora ya anciana me decía estos versos del poeta Alexej Mislovic: "Tú no puedes morir, porque escogiste permanecer del lado del día". En la noche en que, por largas horas, fui lacerada por los serbios, estuve repitiéndome aquellas palabras que eran como bálsamo para el alma. cuando la desesperación parecía vencerme. Ahora todo pasó y al mirar hacia atrás, me parece estar saliendo de una pesadilla.

Todo pasó. Madre, pero ahora, todo comienza. Por teléfono, después de decirme palabras de consuelo por las cuales siempre le estaré agradecida, usted me planteó una pregunta bien clara: "¿Qué harás con la vida que te impusieron en el vientre?".

Sentí temblar su voz al hacerme esta pregunta, la cual no quise responder enseguida, no porque ya no hubiese reflexionado sobre la elección a hacer, sino para no perturbar sus posibles proyectos respecto a mí. Ya decidí. Si fuese madre, la criatura será mía y de nadie más. Sé que podría dejarla con otras personas, sin embargo ella tiene derecho, aun sin haber sido deseada por mí, ni buscada, a mi amor de madre.

No se puede arrancar una planta de sus raíces. El grano de trigo que cae en la tierra, requiere crecer allá donde el misterioso, y a veces inicuo, sembrador lo arrojó. Realizaré mi vocación religiosa, aunque de otra forma. Nada pido a mi congregación, que ya me dio todo. Estoy agradecida por la solidaridad de las hermanas que, en estos días, me rodearon de delicadezas y de atenciones, sobre todo por no haberme perturbado con preguntas indiscretas.

Me voy ahora con mi hijo. No sé adónde, pero Dios, que de repente quebró mi mayor felicidad, me sabrá mostrar el camino a recorrer para realizar su Voluntad. Volveré a ser pobre, retomaré el viejo delantal y los zuecos de madera que las mujeres usan para el trabajo e iré, con mi madre, a recoger la resina de los árboles de nuestros grandes bosques...

Alguien debe comenzar a romper la cadena del odio que arruina, desde siempre, nuestros países.

Al hijo que vendrá (si viniera) le enseñaré solamente el amor. Él, nacido de la violencia, testimoniará, a mi lado, que la única grandeza que honra a la persona humana es la del perdón.

Dev.ma Lucj Vetrusc

(Traducción al portugués de Ana Maria Rizzante Gallazzi)

Sandro Gallazzi

Caixa postal 12

Macapá — AP

Brasil

68906-010

Correo electrónico: cptap@uol.com.br

SEMBRAR... PARA LA FIESTA QUE VIENE DESPUÉS

Resumen

El artículo aborda la parábola del sembrador en la versión anterior a aquella consagrada por los evangelios sinópticos, que hace de ella una alegoría sobre las diversas recepciones de la Palabra por los grupos y comunidades seguidoras de Jesús. Se recupera aquí la originalidad del género “parábola”, y se busca rescatar la articulación de la predicación de Jesús de Nazaret con las condiciones de vida y de trabajo de la gente campesina de su tiempo. Se propone, con eso, percibir en la parábola la propuesta de construcción de pequeñas alternativas y posibilidades de realización de la dignidad y de la vida, forjadoras de un futuro transformado y promisorio.

Abstract

The article is about the parable of the sower in an anterior version to that which was consecrated by the synoptic gospels and which turned it into an allegory as to different ways of receiving the word by groups and communities made of followers of Jesus. The article re-introduces the original genre of “parable” and tries to recapture the connection between Jesus of Nazareth’s discourse and the real conditions of work in the life of the small farmers of his time. The article proposes in this way, to perceive in the parable a project for constructing small alternatives, and possibilities for building up a sense of dignity and “aliveness” - new pathways so necessary for a transformed and promising future.

Introducción

En este fin/pasaje de milenio, somos sacudidos, los seguidores y seguidoras de Jesús de Nazaret y todos aquellos que piensan en un mundo diferente, por la llamada crisis de las utopías y por la ausencia de proyectos viables de transformación de la sociedad en que vivimos. El neoliberalismo aparece con un aliento gigante, destruyendo vidas humanas y trabajos, faunas, floras y aires, legitimando corrupciones de todo tipo y condenando a gran parte de la humanidad al abandono, junto con todo el planeta. En este escenario realmente trágico, al cual la contribución histórica del cristianismo institucional no puede ser escamoteada, queda la pregunta, en verdad doble: ¿es posible aún pensar utopías, por pequeñas que sean? ¿O estamos condenados a no poder soñar más? ¿Y es posible buscar inspiraciones en las fuentes que engendraron el cristianismo? ¿O será que éste está condenado a tener como expresiones apenas aquellas emanadas de las instituciones e iglesias, las cuales las más de las veces solo están preocupadas por su propia reproducción y perennidad,

sin contar que proporcionaron (y todavía lo hacen) sustento ideológico y teológico a ésta y tantas otras tareas destructivas?

Pensamos, en este sentido, que un retorno a las parábolas de Jesús puede ser alentador. Proponemos aquí un ejercicio sobre una parábola específica, la llamada "del sembrador" (cuya primera versión escrita se encuentre tal vez en Marcos 4,3-8), en que se armonicen los procedimientos exegéticos que nos permitan acceder al sentido posiblemente querido por el maestro de Nazaret y las preocupaciones que hoy tenemos ante el escenario que presentamos arriba, en busca de alternativas, a fin de poder respirar. Estimamos que en las parábolas de Jesús hay verdaderos tesoros escondidos, encubiertos por la forma convencional en que han sido leídas en estos veinte siglos. Su carácter inusitado, provocador, bajo una capa de aparente ingenuidad, ¿será capaz de desafiar a lectores y lectoras que viven en un mundo que da prioridad a los datos exactos, precisos, técnicos, que somete a sus intereses la imaginación y que condena lo episódico, o sea la vida real, a la fosa común? ¿De qué valdrá contar la historia de alguien que parece lanzar su semilla aleatoriamente, tan distante de los valores establecidos, como el no desperdicio, la disminución de costos y el planeamiento de actividades?

Con estas inquietudes nos aproximamos, entonces, a este sembrador anónimo, que por el hecho de haber sido transformado en historia por un andariego maestro galileo, fue alzado a la gloria y convertido en señal, pero que las generaciones siguientes pronto consiguieron ocultar, aun habiendo leído de forma ininterrumpida su saga.

1. Perspectivas exegéticas

Este artículo no es propiamente exegético, aunque se extienda inicialmente en algunas consideraciones de este tipo, básicamente dos, para justificar el abordaje que haremos de la llamada "parábola del sembrador".

En primer lugar, debe ser resaltado el hecho de que ya hace buen tiempo se viene afirmando la independencia de las parábolas frente al contexto literario en que se hallan insertas en los diversos evangelios. Son palabras de Joachim Jeremias:

A la investigación de la historia de las formas (*Formgeschichte*) debemos el reconocimiento de que el encuadramiento de la historia de Jesús es ampliamente secundario, lo que vale también para el encuadramiento de las parábolas. La mayor parte de las imágenes fue transmitida por la tradición con más fidelidad que la introducción, la interpretación y el encuadramiento más amplio¹.

Esto significa, en lo que toca a la parábola del sembrador y su comprensión en el contexto del ministerio de Jesús de Nazaret, que debe ser descartada la contextualización que a ella le fue dada por Marcos, y después y a partir de él por Mateo y Lucas. No debemos considerar, para nuestros propósitos, inclusive el carácter paradigmático que Marcos confiere a la interpretación de esta parábola, iluminadora de la comprensión de las demás parábolas². Y, en consecuencia, la explicación alegórica de la parábola, que asocia el trabajo campesino con el dinamismo de la Pala-

¹ Joachim Jeremias, *As parábolas de Jesus*. São Paulo, Paulinas, 1980 (3a ed.), pág. 98.

² Ched Myers, *O evangelho de são Marcos*. São Paulo, Paulinas, 1992, págs. 215-218.

bra y su diversificada recepción, debe asimismo ser considerada secundaria, posiblemente de responsabilidad redaccional³. Este procedimiento se ve legitimado por el hecho que el evangelio según Tomás, descubierto en tiempos recientes en Nag Hammadi, trae en su párrafo 9 la parábola sin la correspondiente explicación alegórica. Tal evangelio, que la investigación más libre de los preconceptos canónicos reconoce, lo mismo que tantos otros textos apócrifos, como testimonio calificado de procesos de la tradición relativos a memorias de Jesús dentro del multifacético cristianismo naciente⁴, confirman el carácter originariamente parabólico de la trama concerniente al sembrador. Esto es, permite percibirla libre de la alegoría que el texto de Marcos trae como su interpretación. Al mismo tiempo, conserva con bastante fidelidad el tenor fundamental de la narrativa, como podremos ver más adelante.

La otra observación se refiere al género literario de nuestro texto. Si no cabe leerlo originalmente como alegoría, lo que solo va a ser sugerido con lo que sigue al nudo parabólico, ¿cómo interpretarlo? Uwe Wegner, resumiendo la tipología de Bultmann respecto a los géneros literarios encontrados en la tradición sinóptica, lo inserta en el ámbito de las narrativas parabólicas que,

...al contrario de las parábolas propiamente dichas, no narran situaciones o hechos típicos y regulares, sino únicamente casos peculiares interesantes. Ellas no contienen fórmulas introductorias ni términos de comparación. Por eso no expresan con que deber ser comparada la narrativa, y sí presentan el contenido a ser comparado de manera directa en forma de narrativa. Ellas también poseen un punto central de comparación, sin embargo no identifican cuál es ese punto. Es necesario que el oyente y el lector lo descubran por sí mismos⁵.

El problema de esta propuesta hermenéutica, es en verdad doble: induce al mismo tiempo a que no se considere el conjunto de la trama parabólica y a que se busque establecer un punto de comparación, por lo cual la parábola, arbitrariamente, estaría vinculada a otra realidad. Si el establecimiento de un punto único de comparación sería el medio capaz de hacer distinta la parábola de la alegoría, está hecha de innumerables puntos de comparación. Nos parece que la distinción se encuentra en otro lugar: la alegoría es hecha en realidad por un proceso de fragmentación de un texto o imagen, mientras la parábola exige el abordaje de éstos en su conjunto, formando una totalidad, derivando de ahí la posibilidad de la comprensión de su contenido⁶.

³ Ched Myers relaciona los diversos pasos de la interpretación alegórica de la parábola con aspectos desarrollados en otros pasajes del evangelio (*Ibid.*, págs. 219-221).

⁴ Una tendencia que va ganando fuerza es considerar el evangelio de Tomás como un testimonio independiente de la tradición sinóptica, portador de memorias relativas a Jesús fijadas por escrito en períodos a veces anteriores a aquellos registrados en los sinópticos. A este propósito se puede leer: Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. London-Philadelphia, SCM Press-Trinity Press International, 1990, págs. 75-128; John S. Kloppenborg, Marvin W. Meyer, Stephen J. Patterson y Michael G. Steinhauser, *Q. Thomas Reader*. Sonoma, Polebridge Press, 1990, págs. 77-123. Cf. también Marvin W. Meyer y Harold Bloom, *O evangelho de Tomé. As sentenças ocultas de Jesus*. Rio de Janeiro, Imago, 1993, págs. 13-29.

⁵ Uwe Wegner, *Exegese do Novo Testamento. Manual de metodologia*. São Leopoldo-São Paulo, Sinodal-Paulus, 1998, págs. 207s.

⁶ Desarrollé éstas y las consideraciones que siguen en "E lhes falava em parábolas". Introdução à leitura das parábolas. São Paulo, 1995 (*Mosaicos da Bíblia* No. 19), e más extensamente en *Uma parábola rebelde. Textos e contextos na história da parábola dos vinhateiros*. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1994 (disertación de maestría), sobre todo en el capítulo 3.

Partiendo de esas premisas, desarrollamos otros aspectos que intervendrán en nuestro acercamiento a la parábola del sembrador. Lo que caracteriza la parábola es su plausibilidad dentro de la lógica de la vida, a la vez que es portadora de un contenido sorprendente, no porque sea absurdo, sino porque rompe con los patrones normales. El carácter de realismo de la parábola es uno de sus aspectos fundamentales. Y, consecuentemente, el siguiente dato: la parábola, la fábula y otros géneros semejantes, a diferencia de la alegoría, tienen "*carácter autónomo*". Son historias que hablan desde sí y por sí mismas". Más aún:

Es la red de relaciones internas de los distintos elementos, son el curso, la secuencia escénica y el movimiento de la acción los que llaman nuestra atención, sin necesidad de una referencia situada fuera del relato⁷.

No obstante, al mismo tiempo que la parábola surge de la realidad se separa de ella. Como dice Harnich respecto de un texto moderno que él considera parabólico, "el relato, de apariencia cotidiana, revela un fondo que cuestiona esta realidad cotidiana y que parece incluso eliminarla". En la parábola hay un algo de impensado, de irrupción, de novedad, de escándalo:

Partiendo de la cotidianidad, y en el marco de lo real, el relato se presenta guiado por la intención de *extrañar* la realidad cotidiana⁸.

Quizás haya que cuestionar la siguiente esquematización de John D. Crossan, sin embargo, para nuestros propósitos ella es sugestiva:

El mito establece el mundo. La apología defiende el mundo. La acción investiga el mundo. La sátira ataca el mundo. La parábola subvierte el mundo⁹.

¿Cómo la parábola subvierte el mundo? Cabe notar que las imágenes utilizadas en las parábolas son recogidas de la vida cotidiana de las personas de la época, de modo particular de la realidad del trabajo y de la casa familiar. Es de ahí que surge la parábola para realizar su tarea subversiva. Por eso es absolutamente indispensable tomar en serio la materialidad de las imágenes recogidas por determinada parábola. ¡Es en el ser concreto de ellas que radica la potencialidad de la trama parabólica! Werner Kelber considera que una de las características más marcantes de las parábolas es "su poder de describir la vida cotidiana", presentando de forma viva "el mundo predominantemente rural de los que hablan y de los que oyen". Ellas expresan "experiencias recogidas de la sociedad campesina galilea"¹⁰.

Se justifica, por tanto, que antes que busquemos el significado de cada parábola, nos preguntemos por las razones de que éstos y no otros elementos significantes hayan sido escogidos para la elaboración de cada una de las parábolas, así como que nos interroguemos respecto de las alusiones concretas hechas por estas imágenes recogidas. Tal investigación no debe ser vista como el resultado de una mera

⁷ Wolfgang Harnich, *Las parábolas de Jesús*. Salamanca, Sígueme, 1989, pág. 55.

⁸ *Ibid.*, págs. 126s. Werner Kelber se expresa de la siguiente manera: "aunque las parábolas versen sobre el nivel de la vida normal, frecuentemente esta normalidad es puesta bajo sospecha" (Werner Kelber, *The Oral and the Written Gospel*. Philadelphia, Fortress Press, 1983, pág. 59).

⁹ Citado por William R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Louisville, Westminster-John Knox Press, 1994, pág. 47.

¹⁰ Werner Kelber, *op. cit.*, pág. 59.

búsqueda de ilustración, sino que es indispensable para la propia comprensión de las parábolas. Ella se hace todavía más necesaria cuando se toman en cuenta algunos puntos arriba mencionados, es decir, que el contexto preciso que dio origen a cada una de las parábolas está perdido de manera irremediable, además del hecho que el contexto redaccional en que cada una de ellas se halla en los evangelios es manifiestamente secundario. Y si fue justo esta pérdida del contexto la que permitió que ellas se volvieran oscuras y, a partir de ahí, susceptibles de alegorización, la búsqueda del contexto histórico y material de las parábolas y sus imágenes se revela indispensable para su interpretación, inclusive para que la distinción de ellas por lo que toca a la alegoría quede en esto más clara¹¹. Luego, el contexto fundamental al cual la parábola se vincula es el sugerido por su propia trama.

Y, si es cierto lo que dijimos arriba, la parábola no reproduce simplemente lo real, sino que sobrepasa de él. En este trascender la realidad para transformarla se encuentra su objetivo. Ella se entiende como reacción y respuesta a la situación real, lo que proviene justamente del encadenamiento progresivo de la narrativa parabólica.

Establecido esto, cabe entonces renunciar de una vez a las interpretaciones de la parábola que la convierten en una "alegoría virtual", para usar la feliz expresión de Jane E. y Raymond R. Newell¹². Decir que la parábola del sembrador quiere apuntar hacia la esperanza de Jesús en el éxito de su propia misión, aun frente a tanta oposición, o hacia expectativas de cuño escatológico, solamente es posible cuando se tiene, aunque sin percibirlo, el contenido alegórico como presupuesto, lo mismo que el encuadramiento dado por Marcos a su parábola ya alegorizada¹³. Y si en otros textos de la tradición el sembrar y la semilla adquieren significado metafórico¹⁴, en primer lugar eso no significa que este significado debe ser presupuesto en todos los lugares; además de eso, los textos en que tal significado aparece lo indican, al menos de forma implícita y/o por alusión¹⁵.

En consecuencia, leer la parábola en cuanto parábola y no como texto necesariamente sujeto al proceso posterior de alegorización (lo que la versión de Tomás exige¹⁶) nos remitirá, si se toman en serio los principios arriba indicados, y si se lee el texto tal cual él se presenta a nuestra primera mirada, hacia el universo campesino, hacia su lucha cotidiana y los embates ahí originados.

¹¹ No se quiere decir con esto que la alegoría no tenga vinculaciones con una realidad material específica (véanse al respecto las consideraciones de Ched Myers, *op. cit.*, págs. 213-218, 369). Pero la relación es de estilo distinto y sufre el influjo de otros autores, como por ejemplo las Escrituras.

¹² Jane E. y Raymond R. Newell. "The parable of the wicked tenants", en *Novum Testamentum* (Leiden) No. 14 (1972), págs. 226-237.

¹³ Joachim Jeremias, *op. cit.*, pág. 153; Rudolf Pesch, *Il vangelo di Marco*. Brescia, Paideia Editrice, 1980, Vol. I, págs. 377s. Véanse otras formas de interpretación que tienen la influencia de la alegoría posterior, en Milton Schwantes, *Ensaio sobre uma teologia do Antigo Testamento*. São Leopoldo, mimeo, 1980, págs. 76s.

¹⁴ Rudolf Pesch, *op. cit.*, pág. 373.

¹⁵ Las diversas preguntas que Rudolf Bultmann se hace en lo que atañe al significado de la parábola son debidas, salvo tal vez la primera ("¿Es ella [la parábola] un consuelo para el ser humano cuando su trabajo no alcanza el fruto esperado?"), a la alegoría posterior, la cual se mantiene interfiriendo en la comprensión de la parábola que la originó (*L'histoire de la tradition synoptique*. Paris, Éditions du Seuil, 1973, pág. 250).

¹⁶ Ediberto López. "As origens cristãs e o evangelho de Tomé", en *RIBLA* (Petrópolis, Vozes) No. 22 (1995), págs. 151s. [edición castellana: Los orígenes del cristianismo y el evangelio de Tomás", en *RIBLA* (Quito, RECU-DEI) No. 22 (1995), págs. 139-152].

2. Versiones de una misma trama

Hechas estas observaciones, podemos proceder entonces a las consideraciones sobre el texto de la parábola. Cabe comenzar mencionando las aproximaciones entre las narrativas de Marcos y de Tomás. Podemos reconocer que entre ellas las diferencias son de relevancia menor. Veamos:

Marcos 4,3-8¹⁷

Escuchad: he aquí que un sembrador salió a sembrar. Y al sembrar, una parte de la semilla cayó a la orilla del camino, y vinieron las aves y la comieron. Otra parte cayó en suelo pedregoso y, no habiendo bastante tierra, nació en seguida, porque no había tierra profunda, pero, al salir el sol, se quemó luego y, por no tener raíz, se secó. Otra parte cayó entre los espinos; los espinos crecieron y la sofocaron, y no dio fruto. Otras cayeron en tierra buena y daban fruto, creciendo y desarrollándose, y una produjo treinta, otra sesenta y otra ciento.

Tomás # 9¹⁸

Vean, el sembrador salió, tomó un puñado [de semillas] y las esparció. Algunas cayeron en el camino, y los pájaros vinieron y las tomaron. Otras cayeron en la roca y no echaron raíz en el suelo y no produjeron brotes de grano. Otras cayeron en espinos y éstos sofocaron las semillas y las lombrices las devoraron. Y otras cayeron en suelo bueno, y él produjo una buena cosecha: rindió sesenta por medida y ciento veinte por medida.

No es difícil notar que algunos detalles de la redacción de Marcos se explican en función de la alegoría que habría de interpretar su relato acerca del sembrador y la semilla. Por ejemplo, la larga descripción de lo que ocurre a la semilla caída en terreno pedregoso (vv. 5-6) se justifica por la necesidad de corresponder al significado alegórico que recibirá más adelante, en los vv. 16-17¹⁹. No obstante, el cuadro anterior permite percibir que la estructura fundamental en un texto y otro es idéntica:

- * un sembrador salió a sembrar;
- * parte de la semilla cayó en la orilla del camino y los pájaros se la comieron;
- * otra parte cayó en terreno pedregoso, brotó en seguida, pero con el sol se secó;

¹⁷ Adoptamos aquí la traducción de la *Biblia de Jerusalén* (São Paulo, Edições Paulinas, 1985, edición revisada). Hacemos apenas un pequeño agregado en el v. 8 del importante "y daban fruto", inexplicablemente omitido en el texto del que nos servimos, pero presente en todos los manuscritos antiguos que conservan el texto de Marcos.

¹⁸ Nos servimos de la traducción hecha por Marvin W. Meyer en el volumen ya mencionado (Marvin W. Meyer y Harold Bloom, *op. cit.*, págs. 34s.).

¹⁹ Véase Rudolf Pesch, *op. cit.*, págs. 375s. La siguiente cita resume bien la problemática: "Dentro del propio texto de la parábola, los agregados tienen una tendencia de explicación del comportamiento ético de las personas y su reacción ante la Palabra de Dios" (Ana Flora Anderson y Gilberto Gorgulho, *Parábolas: palavra que liberta*. São Paulo, s. e., 1989, pág. 58).

- * otra parte cayó en medio de espinos que la sofocaron;
- * finalmente, una parte cayó en tierra buena y produjo mucho fruto²⁰.

Podemos notar, al igual que en otras parábolas de Jesús, la existencia de aquello que se acostumbra llamar la “regla de tres” y/o “regla de contraste”. No para tratar de descubrir cualquier punto de comparación, como quieren tantos exégetas²¹, si no para captar la dinámica interna de la narrativa. Así por ejemplo, si en la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37), la acción del samaritano solidario se sigue y está en contraste con la actitud manifestada por el sacerdote y el levita, al mismo tiempo que la parábola elogia la postura del samaritano, casi un paria, la acción reprobada del sacerdote y del levita realza todavía más el valor de aquel que obró con misericordia.

En el caso de nuestra parábola, no son tres elementos a ser destacados, con énfasis en el último de ellos, sino que tres elementos, a saber los primeros terrenos que recibieron las semillas, están en contraste con el último, el terreno bueno que hizo producir la semilla. En este sentido, no es suficiente decir que “es precisamente en este último [terreno] que Jesús parece estar particularmente interesado”²²; es necesario advertir que la parábola resalta, por su dinámica dramática y tensa, la paradoja representada por la faena del trabajador, lo que en efecto lleva a preguntar por las causas de tal situación. Ciertamente la parábola tiene como punto de llegada la producción abundante alcanzada en el último terreno, sin embargo no tendría mucho sentido presentarla sin haber mostrado antes el fracaso en tres tentativas. Con seguridad, el impacto y el resultado pretendidos por la parábola serían diferenciados si la trama no siguiese, de modo paciente, su trayecto. De ahí que, afirmamos una vez más, no debemos seguir el procedimiento hermenéutico de preocuparse, en la lectura de la parábola, apenas por su imaginario “punto de comparación”, sino tratar de avistar el resultado de su trama entera, y de esta forma percatarse del alcance de sus pretensiones.

Dicho esto, cabe considerar nuestra parábola en tres momentos principales: la presentación del tema (v. 3, siguiendo el relato de Marcos 4), las tentativas infructuosas (vv. 4-7) y el emprendimiento con buen suceso (v. 8).

3. En medio de la tierra cautiva

Que nuestra parábola quiere realmente apuntar hacia una situación real e invitar a una reflexión respecto de ella, queda claro por la forma como se inicia su trama. Si el “escuchad” de Marcos indica una tendencia alegorizante, destacando la necesidad de que la palabra sea oída y acogida, tema dominante en todo el discurso de parábolas de Marcos 4²³, una convocación al mirar abre los dos relatos (“he aquí que”, “vean”): “la parábola original convida a la percepción, al descubrimiento”;

²⁰ *Ibid.*, pág. 57.

²¹ Las observaciones de Uwe Wegner (*op. cit.*, pág. 271) por lo que toca a estas reglas, quedan un tanto comprometidas por estar reducidas a este propósito.

²² Uwe Wegner, *op. cit.*, pág. 271.

²³ Rudolf Pesch, *op. cit.*, págs. 372s.; Milton Schwantes, *op. cit.*, págs. 74s.

“conduce al oyente al lugar del acontecimiento”²⁴. A este propósito contribuye el carácter narrativo del texto, casi todo él en el tiempo aoristo, apropiado para la presentación de lo episódico, de una escena y su desarrollo.

El sujeto que inicia nuestra parábola es el sembrador, expresado en el texto griego en forma de participio, “el que siembra”. No es caracterizado como “obrero”, nombre dado a los trabajadores de Mt 20,1-15, ni como “agricultor”, término utilizado en Mc 12,1-9. Lo que se resalta aquí es el propósito definido del campesino, que el infinitivo verbal va a explicitar casi que de manera redundante: “salió el sembrador a sembrar”. Así pues, la apertura de la parábola presenta su escenario inicial e indica con claridad la trama que nos aguarda: lo que se dará en este proceso de siembra. El personaje de nuestro texto es aquel que lucha, o quiere y precisa luchar, directamente con la tierra, esperando obtener de ella su sustento.

Y he aquí que, súbitamente, el sujeto de la narrativa se modifica; su foco pasa a dirigirse hacia la semilla y sus puñados que van tomando destinos diferentes, indicados por el verbo “caer” y los diversos terrenos en que se ven situados.

Los tres primeros puñados de semilla son presentados en la forma de un neutro singular (“una parte”, “otra parte”). Se refieren a las semillas lanzadas en lugares inhóspitos. La observación de Joachim Jeremias, de que en aquellos tiempos se sembraba antes de preparar la tierra²⁵, es sin duda válida para mostrarnos cómo la trama de la parábola está inserta en el cotidiano campesino de la época. No obstante, no puede desviar a los oyentes y lectores de la sorpresa y de lo inusitado: el campesino allí retratado lanza su semilla en regiones poco promisorias. La “orilla del camino”, por ejemplo, ¿por qué precisa ser necesariamente indicación del lado del sendero hecho por los campesinos de tanto ir y venir en la labranza²⁶? ¿No puede indicar realidades más precarias, como la dificultad de tener acceso a una tierra en mejores condiciones, más apropiada para plantar? De manera semejante se puede hablar y preguntar en lo que atañe a los terrenos pedregoso y espinoso que recibieron otros puñados de semilla.

Lo que aquí se quiere afirmar es que, si de un lado el proceso de siembra descrito en la parábola es en apariencia normal, no teniendo nada de extraordinario, ¡eso solo acontece a fuerza de estar este trabajador en situación precaria o suficiente para necesitar sembrar en cualesquiera lugares! No se puede idealizar aquí la situación y atribuir a la falta de técnica y de recursos el trabajo extremadamente penoso, y muchas veces infructuoso, del campesino, so pena que las pretensiones de la parábola se vieran comprometidas.

Estas inquietudes parecen ganar consistencia cuando se piensa en las circunstancias en que se realizaba tal trabajo. Varias informaciones, inclusive del propio Nuevo Testamento, dan cuenta de que la situación en el campo era de extrema penuria. Había grandes extensiones de tierra en manos de pocos, particularmente romanos o sus representantes. Recojamos aquí algunas informaciones al respecto:

Debemos ser conscientes que no solo el valle superior del Jordán, y probablemente también las márgenes norte y noroeste del lago de Genesaret, sino asimismo gran par-

²⁴ Milton Schwantes, *op. cit.*, págs. 75-77.

²⁵ Joachim Jeremias, *op. cit.*, págs. 7s.; véase además Milton Schwantes, *op. cit.*, pág. 78.

²⁶ Como pretende Jeremias, *op. cit.*, pág. 8.

de del altiplano galileo tenían en aquel tiempo carácter de latifundio, y que estos latifundios galileos se hallaban en manos de extranjeros²⁷.

Las aristocracias de Tiberíades y Jerusalén eran igualmente propietarias de muchas tierras, en general las más fértiles. La producción se orientaba de modo especial a la exportación. Más aún:

Fue probablemente una progresiva *concentración de la propiedad* la que agudizó la lucha por su distribución en el siglo I d. C. Mediante confiscación, Herodes se había adueñado de muchísima tierra. Estas propiedades fueron más tarde vendidas por los romanos. Como compradores solo tenían oportunidad personas con gran capital. Los ricos se enriquecían todavía más. Sus tierras podían producir para la exportación... Los grandes propietarios de cualquier forma ya detentaban los terrenos más fértiles²⁸.

La inestabilidad climática (tenemos noticias de sequías dramáticas en el período) solamente vino a agravar un cuadro de empobrecimiento y carestía que el latifundio (¡y es bueno recordar que en el pequeño Israel, cualquier concentración un poco mayor de tierras ya era alarmante!) se encargó de suscitar²⁹.

Así pues, nuestra parábola tematiza el trabajo campesino en un contexto de concentración de tierras, proceso éste que provoca cambios sensibles y dramáticos en lo cotidiano de las familias. Otra parábola, la que leemos en Mt 20,1-15, muestra bien la situación: desempleo, regímenes precarios de trabajo (en el caso, el de jornalero). Otra menciona además el régimen de arrendamiento (Mc 12,1-8); la esclavitud aparece asimismo en este contexto. Son situaciones resultantes del proceso de pauperización de la gente campesina, las cuales tienen como motor la concentración de tierras, además de los extorsionadores impuestos que la dominación romana incrementó.

Es en ese cuadro que, volviendo a nuestra parábola, debemos considerar al trabajador "libre", cuya intensa lucha es descrita en medio de amenazas de toda suerte, desde la imposibilidad de pagar tantos tributos, hasta el endeudamiento y la pérdida de la poca tierra que le quedaba. El hasta entonces indisculpable absurdo de su forma de trabajar es mejor comprendido en el ámbito de las pretensiones de la parábola: llamar la atención hacia las duras condiciones de trabajo de los campesinos pobres, a la percepción de una dramática realidad.

4. Buena tierra, ¡al fin!

Finalmente, después de una faena infructuosa, la trama nos presenta una situación en la que el sembrador logra alcanzar los resultados pretendidos, y hasta mucho más, a juzgar por los números que concluyen la parábola. La regla del contraste arriba presentada, ya apuntaba hacia alguna forma de solución positiva a aquel ca-

²⁷ *Ibid.*, pág. 78. Y si se puede objetar algo acerca de la utilización de términos como "latifundio" para referirse a la situación agraria de Israel, tan poco extenso, se debe concluir, justamente por eso, que cualquier proceso de concentración de tierras se mostraría extremadamente dañino y violento.

²⁸ Gerd Theissen, *Sociología do movimento de Jesus*. São Leopoldo, Sinodal-Vozes, 1989, pág. 40 (el énfasis es del autor). Cf. también Ched Myers, *op. cit.*, pág. 77.

²⁹ Para un amplio cuadro de la situación del campo en Israel en el tiempo de Jesús, véase Richard Horsley y John S. Hanson, *Bandidos, profetas e messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1995, págs. 60-69.

llejón sin salida. Y el propio desarrollo del texto parecía sugerir algo en ese sentido: el primer puñado tuvo resultado nulo, del segundo surgió algo, en seguida desaparecido, y del tercero se dice que produjo, aunque este resultado haya sido sofocado. Un crecimiento hace esperar una producción vigorosa y una lucha victoriosa. Veamos en qué términos.

El último puñado de semillas es presentado por un neutro plural ("otras"), a diferencia de lo que ocurriera hasta entonces. La cantidad que se siembra aquí es mayor, como recompensando la lucha tan desgastante y sufrida. Y si hasta ahora lo que importaba eran los detalles de la narración, por la vía del aoristo, en un momento la dinámica sugerida por la secuencia verbal se modifica: al hablar de la producción, el texto apunta hacia lo continuado: "daban fruto...", seguido de dos participios que resaltan con exactitud el éxito de la empresa, para después concluir con un aoristo más: "produjo". Por otra parte, este último verbo contrasta de manera clara con el final del v. 7, término de la secuencia de fracasos. Se destaca aún el valor ciertamente exagerado de los números que explicitan el monto de la producción. ¡Ellos no están ahí inicialmente para prestarse a cualquier figuración alegórica³⁰, sino para realzar la abundancia del resultado alcanzado!

Tal presentación del momento en que el trabajador obtiene al fin el resultado ansiado por su trabajo, y aun más de lo que pretendía, está en obvia contradicción con aquello que las familias campesinas realmente vivían, conforme el cuadro descrito más arriba. Si los tres primeros pasos del trabajo expuesto hacían una dramática presentación de la situación vivida, este último parece hablar de una realidad idealizada, diríamos utópica. Pero no por eso desligada de lo efectivamente experimentado. Este cuadro animador deja en el aire preguntas intrigantes e incómodas: ¿qué ocurre con la producción que con tanto costo se consigue? ¿Por qué trabajamos tanto y vivimos en penuria? Los impuestos y tributos que nos diezman la cosecha solo sirven para usurarnos el pan de cada día...

Tantos datos caracterizan este versículo, que llevan a concluir que en él se encuentra en efecto el objetivo de toda la parábola. Si en él se halla la inversión de las realidades vividas en lo cotidiano de la gente campesina, eso no se debe a ninguna pretensión escapista, sino al esfuerzo de trascenderlas para mirar más lejos, para arriesgar utopías de libertad, saciedad y bienestar. Y con eso poder celebrar, si no la hartura presente, inimaginable, aquella que ciertamente vendrá, fruto del rechazo a perder la dignidad, de la terquedad por mantenerse libre y erguido, de la persistencia en buscar solo lo viable para tejer alternativas de futuro, frente a políticas globalizantes (¡sí, ya en aquella época!) y excluyentes.

5. ¡Quien tiene oídos, que oiga!

Aquí está el objetivo de la parábola, su interés principal: ella osa registrar nuevas perspectivas de vida, nuevas relaciones entre los seres humanos y de ellos con la tierra. Ella sueña, al mismo tiempo que provoca. Y lo hace en el contraste de

³⁰ Si bien en el proceso vinculado con la tradición ellos tendrán esa función: véanse las diferencias entre los números en cada una de las versiones alegorizadas (las sinópticas) y sus respectivas interpretaciones.

situaciones, en el apuntar decididamente hacia la siembra del cuarto puñado, en la manera de describir este momento. Nuestra parábola se atreve a proponer la utopía de la tierra liberada, al no mencionar ni de lejos en su narración los impuestos que de forma violenta arrancaban de la gente productora sus condiciones de sobrevivencia. Podríamos preguntarnos por la resonancia que no habrá tenido en los oídos de gente arrancada de su tierra o que sobrevivía de modo precario en ella.

Y, principalmente, podemos imaginar cómo resonaría esta parábola en la sensibilidad de quien, ayer y hoy, está dispuesto a correr detrás de su futuro, sin esperar la hora, ocupando tierras improductivas, soñando edenes aquí y allá, tejiendo con sus azadas y hoces, en las veras de los caminos y, cuando es necesario, al frente y dentro de espacios que hace mucho dejaron de ser públicos, un futuro distinto de aquel que amarga. Por eso se construyen, de manera subversiva, las pequeñas esperanzas y se celebran pequeñas conquistas, grandes victorias, como la de aquel sembrador que no desistió, no se rindió a la lógica vigente, aceptándose esclavo o jornalero, prefiriendo sembrar a la orilla del camino, entre piedras, en medio de los espinos, convencido de que tales enemigos son pequeños ante los humanos, y de que la tierra buena habrá...

Pedro Lima Vasconcellos

Rua das Acácias 115

Jardim Paraíso

Valinhos - SP

13273-390

Brasil

Correo electrónico: abelha@cidadanet.org.br

ECONOMÍA DE DIOS Y DIACONÍA

Estrategias de esperanza para el mundo

(Mateo 25,31-46)

Resumen

El texto de Mateo 25,31-46 es paradigmático para las teologías de la liberación. El artículo realiza un estudio del texto, destacando su contenido literario y social, su estructura y términos centrales para la comprensión del juicio. Resalta la centralidad de la diaconía y de la identificación mesiánica con las personas excluidas, que provoca sorpresa en el juicio. La dinámica del juicio es cotidiana y se efectúa en la relación solidario-diaconal que revela la economía de Dios como organización que invierte valores y sistemas de mantenimiento del *statu quo*. La economía de Dios es resorte propulsor de diaconía y fuente de estrategias que alimenta la esperanza del mundo a partir de las personas empobrecidas.

Abstract

The text from Matthew 25,31-46 is paradigmatic for liberation theologies. The article does a study of the text emphasizing its literary and social context; its structure and central terms for understanding "judgment". It emphasizes the centrality that the diaconate and the messianic identification have with the excluded people - this provokes a sense of surprise at the moment of the judgment. The dynamics of judging is a daily activity, and becomes a reality by means of a relationship of solidarity shown by the diaconate which in turn reveals God's economy. The divine economy is a way of organizing that inverts values and systems meant to maintain the status quo. God's economy is the propelling force for the diaconate and a fountain of strategies that beginning with a focus on the reality of the poor, feed world hope.

Los pequeños muestran *dónde* es el lugar de la Iglesia
Jürgen Moltmann

El mundo no necesita solo de juicio, sino también de esperanza. Frente al caos, que es "un cúmulo de acontecimientos al cual faltan no solo interpretaciones, sino *interpretatividad*"¹, en el que todos y todas estamos envueltos e implicados, se hacen necesarios no únicamente grandes proyectos, sino también opciones y com-

¹ Geertz, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. Livros Técnicos e Científicos Editora S. A., 1989, pág. 114.

promisos éticos cotidianos afinados con un paradigma de liberación. Actitudes crítico-propositivas son propulsoras de esperanza. La diaconía cotidiana, que actúa tanto en la superación de necesidades cuanto en la transformación estructural, construye esperanza en la vida de todas las personas que participan de ella. Esa diaconía debe testimoniar y manifestar la lógica de la economía de Dios, que invierte los valores sociales creados y mantenidos para legitimar el *statu quo* de una minoría que se sostiene a costas de una mayoría que sufre, empobrece, pierde la dignidad y muere. La economía de Dios y la diaconía desafían y ayudan a desarrollar estrategias de reconstrucción de dignidad y de esperanza a partir de las personas empobrecidas.

El estudio de Mateo 25,31-46 evidencia esa dinámica y la urgencia de que interpretemos la falta de interpretatividad del caos, en el sentido de que percibamos que el caos es asimismo una posibilidad de crear lo nuevo: “la injusticia está presta a parir. Su hija es la transformación. Su hijo es la nueva situación”².

Mt 25,31-46 en las teologías de la liberación

La pregunta histórica básica que se plantea es a quién interesan textos como éste de Mateo y cuál es su función dentro de contextos sociales de conflicto y exclusión. En la historia de la interpretación bíblica se ve que este texto de Mateo es paradigmático en procesos de liberación de grupos y pueblos, en los cuales personas empobrecidas son o se vuelven sujeto de ese proceso. Me gustaría destacar y referir apenas algunos nombres y abordajes provenientes de varios contextos para ilustrar lo enunciado arriba. Solo después, me detendré en el estudio de Mt 25,31-46, pues el texto solamente es relevante dentro de la historia.

La Teología de la Liberación construyó uno de sus ejes referenciales bíblico-teológicos a partir de este texto. La opción preferencial por los pobres se basó en la opción primera de Jesús. Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino fueron los exponentes de este primer período, seguidos por otras y otros teólogos que profundizaron sus primeros abordajes. Dentro del contexto de las teologías de la liberación quiero explicitar esto, haciendo referencia a dos textos poco o nada conocidos en América Latina y el Caribe.

El teólogo biblista brasileño *Milton Schwantes*³, en un estudio realizado con ocasión del 22° Día de la Iglesia en Francfort del Main, en 1987, enfatiza la alegría que consiste no en ayudar y dar algo a los empobrecidos, sino en festejar su liberación. Destaca también que las personas justas de Mateo 25 están en sintonía y continuidad con las personas justas mencionadas en el Primer Testamento, principalmente en los profetas y en los salmos: se trata de personas que viven de forma solidaria en su contexto social. Son paradigmas de nuestra acción. Mencionando a Lutero, recuerda que Cristo se encuentra en el prójimo, de modo especial en las personas más débiles: Cristo está bien dentro de cada persona empobrecida. Eso confiere a los “pequeñitos” y al comportamiento solidario con respecto a ellos un sentido mesiánico.

² Schwantes, Milton. “Christus im Nächsten. Überlegungen zu Matthäus 25.31-46”, en *Feiert Abendmahl. Eröffnungen*. Frankfurt, 1987, págs. 359-384. La cita proviene de la pág. 381.

³ Ídem.

En esa misma ocasión, la teóloga biblista alemana *Luise Schottroff*⁴ resaltó en su estudio que el texto afirma que *todos los pueblos* serán juzgados a partir de su comportamiento respecto a las personas empobrecidas, pues en ellas está el Cristo Resucitado. Las obras de amor mencionadas en Mateo 25 actúan en la raíz del problema; no se trata de asistencialismo, sino de trabajo por la liberación⁵. Las obras de amor requieren observar la relación que existe entre la miseria y la necesidad de cada persona y los mecanismos que producen esa miseria. Por lidiar con situaciones de conflicto, Mateo 25 es un texto político desde sus orígenes. Dios no se pone solo al lado de las víctimas sino que se encuentra en ellas, y esto las vuelve sagradas. No se nos pregunta si tenemos fe, sino cuáles son las consecuencias de ella, cuál es la *calidad* de nuestra práctica: ella deberá ser culto, servicio a Dios, y no asistencialismo...

Y nosotros vivenciamos ese culto/servicio a Dios no como bienhechores y bienhechoras esforzadas, sino —liberados y transformados— como felices criaturas de Dios que reciben más de lo que son capaces de dar, y para las cuales ese culto es un placer⁶.

Adentrándose en la vida del texto

Esas y otras interpretaciones de Mt 25,31-46 son relevantes para la historia del potencial dinámico liberador de la Palabra de Dios y para historias de liberación que se alimentan de ese poder. Sin duda, ese poder y esa experiencia están también en el origen del texto. En este origen, al igual que en la interpretación histórica de este texto, no obstante, se encuentran asimismo conflictos de orden religioso, económico, político y social. Texto e historia se hallan impregnados de vida, de sufrimientos y alegrías, dudas y esperanza.

El texto de Mateo fue escrito alrededor del año 80⁷. La autoría presupone personas de origen probablemente judeo-helenista que conocen bien la Biblia Hebrea, las tradiciones judaicas y las cristianas ya existentes. Se preocupa por construir una eclesiología cristológica basada en la palabra y en la acción de Jesús, que no solo incluye la práctica de las personas discípulas, sino también la orienta hacia la ética solidaria con las personas empobrecidas. Esta ética está comprometida con la justicia del Reino de Dios. Ésta es una de las características de la perspectiva misionera en el evangelio según Mateo.

La perícopa Mt 25,31-46 se sitúa en el contexto literario apocalíptico de Mt 24,1-25,46, que constituye el quinto gran discurso de Jesús en el evangelio de Mateo⁸. Ella es su remate en la forma de *apoteosis*. Este quinto discurso es una relectu-

⁴ Schottroff, Luise. "Jesu geringste Brüder und Schwestern", en *Feiert Abendmahl. Eröffnungen*. Frankfurt, 1987, págs. 351-356.

⁵ Véase también Schwantes, Milton, *op. cit.*, págs. 372ss.

⁶ Schottroff, Luise, *op. cit.*, pág. 356.

⁷ Sobre las cuestiones introductorias al evangelio de Mateo, véase Richard, Pablo. Evangelio de Mateo: una visión global y liberadora, en *RIBLA* (Quito, RECU-DEI) No. 27 (1997), págs. 7-27; Rodríguez Carmona, Antonio. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Coleção: Introdução al Estudio de la Biblia, vol. 6). Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1994, págs. 191-275.

⁸ Mayores detalles en Pixley, Jorge. "O fim do mundo. Mateus 24-25", en *RIBLA* (Petrópolis, Vozes) No. 27 (1997), págs. 84-97 [edición castellana: "Mateo 24-25. El fin del mundo", en *RIBLA* (Quito, RECU-DEI) No. 27 (1997), págs. 82-95].

ra críticamente actualizada y ampliada de Marcos 13, siendo que le agrega las tres parábolas que hablan sobre la necesidad de vigilar (24,45-25,30⁹) y la narrativa sobre el juicio final/gran juicio (25,31-46). Mt 25,31-46 no debe ser comprendida como una “parábola del juicio final”, sino como una *narrativa sobre el juicio en una perspectiva profético-ética* que contiene un elemento parabólico en su introducción (25,32b-33)¹⁰.

Todo el discurso apocalíptico desemboca en la narrativa del gran juicio, la cual encierra igualmente la práctica de la enseñanza de Jesús junto al grupo de personas discípulas. Por lo tanto, Mt 25,31-46 no es solo la *apoteosis* del discurso apocalíptico, sino que es al mismo tiempo el ápice de la temática de la práctica de la justicia y de la solidaridad desarrollada desde el inicio del evangelio¹¹. Aparte de eso, ella hace el puente hacia la historia de la pasión. Estos aspectos demuestran su relevancia en la obra del evangelista, quien está preocupado por su comunidad.

El discurso apocalíptico se dirige a la Iglesia como exhortación a la perseverancia, a la esperanza en medio de la situación de persecución, con el objetivo de que la Iglesia esté preparada para la venida del Hijo del Hombre, dando razón de esta esperanza mediante los frutos concretos de la fe que son frutos de la justicia¹². Es tiempo de preparación y revisión. Ese tiempo, sin embargo, está limitado por el juicio. El tema de la vigilancia y de la dedicación productiva en la misión, que antecede a nuestra perícopa, objetiva la felicidad de las personas creyentes. La felicidad de las personas que resisten y no se hacen apóstatas frente a las presiones y dificultades del momento histórico-religioso dentro del Imperio Romano, consiste en participar de la gloria del Hijo del Hombre. Ellas son las benditas de Dios que heredarán el Reino que está preparado para las personas justas desde la fundación del mundo (25,34).

Adentrándose en la organización estructural del texto

Mt 25,31-46 está construido con una perfección simétrica caracterizada por la afirmatividad y negatividad, introducidas por elementos parabólicos y concluidas con un veredicto de juicio. Veamos las partes:

⁹ Acerca de la parábola de las diez vírgenes, véase Richter Reimer, Ivoni. “Auxílio Homilético sobre Mateus 25,1-13”, en *Proclamar Libertação*. São Leopoldo, Sinodal, 1998, vol. 24.

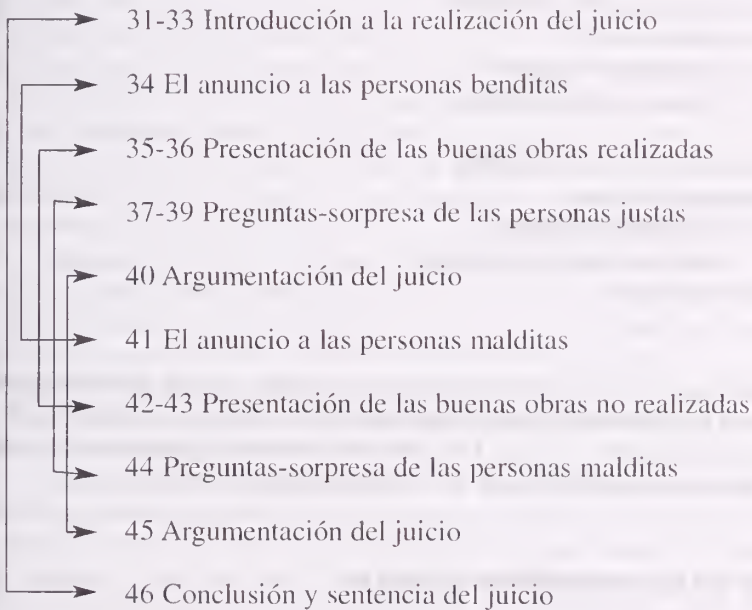
¹⁰ Así también Luz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)*. Zúrique/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn, Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, 1997 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3), pág. 517; véase igualmente Pixley, Jorge. *op. cit.*, pág. 94.

¹¹ La temática de la justicia ya está presente en la historia del nacimiento de Jesús, en la relación entre María y José, declarado “justo” (1,19), y después ella es resaltada en el Sermón de la Montaña, que es el primer gran discurso en el evangelio de Mateo. Las personas allí declaradas como “bienaventuradas” son reencontradas en Mt 25,31-46, que es el desenlace del quinto discurso. Por otra parte, parece que los dos grupos mencionados en el Sermón del Monte (véanse los “ayes” de Lucas 6) están presentes aquí. Véase Richter Reimer, Ivoni. “Auxílio Homilético sobre Mt 5,1-12”, en *Proclamar Libertação*. São Leopoldo, Sinodal, 1992, vol. 18, págs. 64-68.

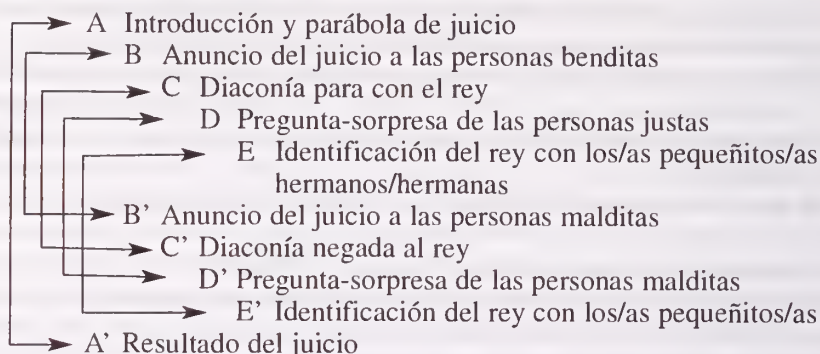
¹² A diferencia de este consenso, en la investigación Danieli, Giuseppe. *Mateus*. São Paulo, Paulinas, 1983 (Colección: Pequeño Comentario Bíblico. Nuevo Testamento), pág. 53, se afirma que el Discurso Escatológico (23,1-25,46) objetiva “la condenación de los escribas y de los fariseos”, sin embargo lamentablemente no examina ese discurso.

- I. Los vv. 31-33 forman la *introducción* que indica la temática del juicio, cuyo sujeto es el Hijo del Hombre; los vv. 32b-33 son formulados como pequeña *parábola* que compara la acción del juez de las naciones con la acción selectiva de un pastor de ganado de pequeño porte.
- II. Los vv. 34-40 y 41-45 presentan *dos diálogos de juicio*, introducidos con una sentencia de juicio (v. 34 y v. 41) y concluidos con la argumentación del juicio (v. 40 y v. 45). Los dos diálogos se corresponden en contenido y estructura.
- III. El v. 46 concluye la perícopa con la *sentencia final* del juicio.

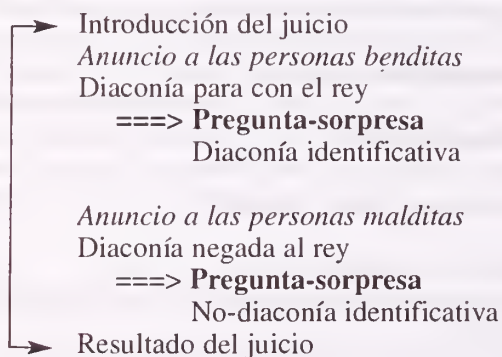
La construcción estructural-lingüística del texto apunta hacia un movimiento creciente de expectativa justificadora de la separación realizada por el "pastor": el listado de las obras de amor es repetida cuatro veces; el texto avanza en un flujo de rápida condensación y resumen, manteniéndose solo las palabras principales en la segunda parte del segundo diálogo (v. 44). Cada diálogo es clausurado por la palabra profético-festiva *¡amén!*, "en verdad" (vv. 40 y 45). Todos esos detalles muestran una construcción estructural bien elaborada. Esta estructura puede ser visualizada de modos distintos, apuntando hacia sus aspectos multidimensionales. Veamos en primer lugar todo el texto en sus *correspondencias internas*.



Hay, todavía, otra manera de formular y visibilizar esta *estructura general* destacando los paralelismos y los contenidos:



Esta estructura muestra que el texto contiene una simetría interna paralela de afirmación-negación. A partir de esta visualización podemos notar y destacar *dos estructuras internas concéntricas*, las cuales nos revelan el centro temático del texto.



Esta estructura evidencia que la perícopa tiene dos centros desarrollados a partir del anuncio a las personas benditas/malditas. Ese centro es la diaconía, en la cual se basa la identificación del Rey. Esa diaconía mostrará igualmente el centro del texto que es la *pregunta-sorpresa* de los dos grupos mencionados.

Adentrándose en los contenidos del texto

Para el estudio del texto nos orientamos por su estructura. Examinaremos su contenido partiendo de su contexto social, cultural y religioso. Esbozaremos reflexiones que nos ayuden a entender su cristología y escatología, como parte de la estrategia dinámica del poder de la Palabra para la construcción de relaciones de justicia y paz a través de la vivencia de la fe. La escatología contiene un potencial de transformación de estructuras y relaciones personales y sistémicas, debido a la esperanza que le es intrínseca. Traerla a la superficie es parte de la estrategia del texto.

Introducción al juicio con elementos parabólicos (25,31-33)

El adverbio temporal indefinido “cuando” introduce la venida del Hijo del Hombre. El verbo *érchomai*, “venir”, introduce el evento, y el verbo *katídzo*, “sentar-se”, prepara la escena. No hay indicación de dónde viene el Hijo del Hombre. No obstante él vendrá de forma solemne “en su gloria”, acompañado de “todos los ángeles”, y se sentará en el “trono de su gloria”. Dos veces aparece el término *dócsa*, “gloria”, en la apertura de la narrativa. Se trata de una expectativa gloriosa, conocida por parte de la tradición judaica¹³.

Henoc 1 presenta el juicio de Dios en el monte Sinaí, donde las personas justas serán salvas. Él vendrá con millares de ángeles (santos) a juzgar a todas las personas, y destruirá a todas las que practicaron obras malas, a las que no vivieron conforme a la *Torá*. Los ángeles participan del juicio, ayudando a separar y agrupar las personas justas y las injustas (Henoc 53,3; 54,6; 100,4-5).

La expresión “sentarse en el trono de la (su) gloria” también es conocida en la tradición judaica. En la interpretación de Jr 17,12, el tratado de la *Mischna P^esachim 54^a Bar* afirma que el “trono de la gloria” forma parte de las siete creaciones anteriores a la creación del mundo (la *Torá*, el arrepentimiento, el jardín Edén, el *Gehinnom*/infierno¹⁴, el trono de la gloria, el santuario celeste y el nombre del Mesías). Lo mismo acontece en la interpretación del Sal 93,2 hecha por el tratado *N^edarim 39^b* que apunta hacia la preexistencia de la *Torá* y del trono de la gloria. Igualmente el Rabi Abba ben Kahana, alrededor del año 310, en un midrás de Pv 8,22 y el Sal 93,2 dice que la *Torá* (= sabiduría) precedió la creación del trono de la gloria.

El midrás del Sal 90 ofrece indicios interesantes para la historia interpretativa: son citadas las siete pre-creaciones. Entre ellas, el trono de la gloria estaba de pie, por medio de la gracia de Dios, en el firmamento... El jardín Edén estaba a la derecha de Dios y el *Gehinnom* a su izquierda, y el santuario estaba enfrente de él y el nombre del Mesías estaba grabado en una piedra preciosa sobre el altar...

Solamente el libro de Henoc conoce la imagen del Mesías sentado en el trono de la gloria divina. Henoc 45,3; 55,4; 61,8; 62,2 afirman que en el día del juicio el Mesías estará sentado en el trono de la gloria y realizará una separación entre las obras de las personas. El Espíritu de la justicia estará sobre él, y el habla de su boca destruirá a todas las personas injustas. En el midrás de 1 Sm 2,8 se dice que cuando los israelitas tengan la *Torá* en medio de ellos, esto es, vivan de acuerdo con ella, Dios les dará el trono de su gloria.

Con base en la literatura judaica no hay duda que el trono de la gloria es una metáfora para el poder divino de dominar y juzgar. Se trata del trono de Dios. En el Nuevo Testamento, el Hijo del Hombre es el juez del mundo, viene acompañado por los ángeles y está sentado en el trono divino (véase Mt 13,36-43.49-50; 16,27; 19,28; 24,29-31; Mc 8,38; Lc 12,8-9; Jn 1,51; 2 Ts 1,7-10; Ap 7,14-17).

Delante de éste su trono “serán reunidas” todas las naciones del mundo. El verbo pasivo *synágomai* indica una acción de juntar, realizada, conforme la tradi-

¹³ El material en torno a las tradiciones judaicas fue separado y organizado con base en los estudios de Luz, Ulrich, *op. cit.*, págs. 530-535 y de Strack, Hermann L.-Billerbeck, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Munique. C. H. Beck, 1986 (9a. ed.), vol. 1, págs. 973-985.

¹⁴ Para profundizar la cuestión, véase Richter Reimer, Ivoni, “O que é céu? O que é inferno?”, en *22 perguntas & respostas da fé*. São Leopoldo, Sinodal, 2000, págs. 63-70.

ción judaica, por los ángeles que así participan del juicio. El término *éthne* caracteriza, en contextos greco-judaicos y cristianos influenciados por el uso de la *Septuaginta*, los pueblos no judíos y no cristianos. El término fue usado en ese sentido en 24,9.14, en un contexto nítidamente misionero. Ahora, el tiempo pasó; el juicio está ahí, y todos los pueblos serán juzgados. Si, en el conjunto, entendemos 25,31-46 como continuación de 24,29-31, donde todos los pueblos/tribus (*fyilai*) de la tierra testimoniarán la venida del Hijo del Hombre, entonces el término tiene, de hecho, sentido universal, incluyendo todos los pueblos/naciones en la perspectiva misionera de Mateo, hasta las comunidades cristianas (¡véase que ambos grupos dicen “Señor” cuando se dirigen al Hijo del Hombre: 25,37.44!). Mateo pretende incluir todos los pueblos en el proyecto de Dios, en la medida en que son sensibles a Jesús. Las fronteras nacionales y étnicas son superadas para “resaltar la relación con Jesús y su grupo de seguidores como el criterio final para el juicio de todos”¹⁵. En ese contexto, la palabra *éthne* es un término escatológico (véase también 21,43)¹⁶.

La tradición interpretativa judaica conoce igualmente el juicio de todos los pueblos (*éthne*). Eso se aplica, por ejemplo, a las interpretaciones del diluvio (Gn 6-7) y de Sodoma (Gn 13,13; 18-19). Según el tratado de la *Mischná Sanhedrin* 10,3 y las palabras de Rabi N^cchemja (año 150), las personas malas y pecadoras no subsistirán al juicio.

El juicio es tan universal, que incluirá hasta los árboles que no produjeron buenos frutos (Rabi Acha, año 320; Midrasch Dt 20,19-20).

Únicamente después de esa escena preparatoria, que presenta al Hijo del Hombre en su trono y frente a él todos los pueblos reunidos, es que será introducida la temática del juicio. Esto acontece por medio de los elementos parabólicos de la figura del pastor (Hijo del Hombre), de su trabajo (juicio) y del rebaño (los pueblos). El trabajo del pastor, en ese momento, es “separar” algunos animales de otros. Hasta entonces, el pastor había apacentado por igual a todo el rebaño. El verbo *afordzo*, “separar”, define un trabajo específico.

Se hace necesario preguntar qué son las *próbatá* y los *érfioi* que serán separados, dado que normalmente el último término es traducido por “cabritos”, no sabiéndose de cierto el porqué de la separación entre “cabritos” y “ovejas”¹⁷. Veamos el uso en la tradición judeocristiana.

El término *próbatá* es usado, en la *Septuaginta*, para caracterizar el *ganado de pequeño porte*¹⁸, normalmente traducido como “ovejas” y que, en sentido figurado, es usado para identificar el pueblo de Dios (Nm 27,17; 2 Sm 24,17; Is 63,11; Ez 34,1-10). El Nuevo Testamento sustenta esta tradición (Mt 9,36), cuando en textos

¹⁵ Saldarini, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo, Paulinas, 2000, pág. 140.

¹⁶ Este tema es trabajado por Gnad, Martina S. “Das Evangelium nach Matthäus. Judenchristliche Gemeinden im Widerstand gegen die *Pax Romana*”, en Schottroff, Luise-Wacker, Marie-Theres (orgs.). *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. Gütersloh, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 1999 (2a. ed. corregida), págs. 483-498 (489).

¹⁷ Se ha discutido mucho acerca de esta cuestión. Las interpretaciones van desde el hecho que los machos irán al lado izquierdo por no dar leche, ni crías, hasta el hecho de que los cabritos perjudican el rebaño en vista de que de noche ellos necesitan de más calor para calentarse que, por ejemplo, las ovejas. A este respecto y otros modelos interpretativos, véase Luz, Ulrich en el análisis del pasaje.

¹⁸ Véanse las referencias y explicaciones en Preisker, H.-Schulz. S. Artículo *Próovbaton* ktl., en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, Kohlhammer, 1959, Vol. 6., págs. 688-692.

apocalípticos, coloca la salvación de ese rebaño como objetivo de la acción escatológica del Hijo del Hombre, incluyendo en ella también a todas las personas que creen en él (Mt 10,16; 26,31). El término *érifoi* se refiere a cabritos y cabritas bien nuevitos. Éstos son diferenciados de los cabritos adultos (*trágoi*; *chímarroi*). Por eso, la utilización del término es precisa. Y su separación tiene que ver con la tradición religiosa judaica. La *Septuaginta* usa ese término principalmente para referirse a cabritos y cabritas pequeños que serán muertos para ser comidos o sacrificados. Son separados del rebaño para morir (Gn 27,9.16; 37,31; Éx 12,5; Lv 1,10; Ez 43,22.25 etc.). En el Nuevo Testamento ese término es utilizado solo en Mt 25,32-33 y Lc 15,29 (dentro de la tradición de la *Septuaginta*).

La separación entre “derecho” e “izquierdo” es otra característica de la tradición judaica, que situaba el lado derecho como siendo preferencial, bueno, caracterizando justicia y felicidad. Al lado derecho de Dios y su trono siempre estarán cosas buenas o las personas justas.

El lado derecho recibe la recompensa, la salvación; el lado izquierdo, la perdición (Midrás de 1 Rs. 22,19, hecho por Rabi Simon).

El midrás del Sal 90 afirma que el jardín Edén está a la derecha de Dios y el *Gehinnom* a la izquierda. El midrás de Dt 33,2 dice que a la derecha de Dios están las personas justas, las cuales se orientan por la *Torá* que se encuentra a la derecha de Dios; a su izquierda están las personas injustas, las cuales orientan su vida por la riqueza (véase asimismo Pv 3,16).

Consideré necesario detallar la introducción de nuestra narrativa de juicio, en vista de que ella se halla situada en un contexto religioso-cultural bien caracterizado proveniente de la fe y tradición judaicas. Los términos y la dinámica indicativos del juicio son conocidos. El relieve, sin embargo, está en la figura del Hijo del Hombre, del Mesías que se sienta en el trono de su gloria. Él juzgará a todos los pueblos con justicia. Así pues, el evangelio de Mateo presupone que a todos los pueblos reunidos ya les fue anunciada la buena nueva a través de la misión judeocristiana (24,9.14). Todas las naciones, inclusive la comunidad cristiana, serán juzgadas (13,24-30.36-43; 18,23-35), puesto que la propia comunidad es un cuerpo mixto, en el cual conviven personas justas y pecadoras (13,47-50).

El diálogo con las personas bendecidas (25,34-40)

La apertura del diálogo es hecha por el “rey”, ahora introducido en la narrativa. El término apunta de manera simultánea hacia la soberanía del juez y hacia la paradójica identificación con los “pequeñitos” a partir de la descripción de sus necesidades. La separación ya aconteció, antes que las personas supiesen lo que está aconteciendo. El veredicto ya fue decidido y realizado, solamente falta ejecutarlo en sus consecuencias.

El veredicto es anunciado, en el v. 34, con el convite “venid, personas benditas de mi Padre”. Es Dios mismo quien las declara benditas. El verbo *eulogéomai* aparece igualmente en el saludo que el pueblo hace a Jesús, montado sobre el burrito (21,9), y en el *magnificat* respecto a María (Lc 1,42). Se trata de una bendición anunciada y vivenciada a través de una vida de fe irreprochable. La invitación está ligada a heredar el reino que está preparado desde la fundación del mundo, lo que hace recordar las interpretaciones judaicas arriba mencionadas, así como de Ef. 1,4.

El reino es creación divina, y es Dios quien lo prepara como herencia para quien vive de acuerdo con su voluntad.

El argumento del veredicto está expresado en los vv. 35-36, introducido por la conjunción *gár*, “pues”, y seguido por verbos que se encuentran en el aoristo, señalando hacia el pasado como una retrospectiva de la vida de quien oye o lee el texto. Todas las acciones descritas fueron sufridas y vivenciadas por el rey. Cada frase contiene dos acciones experimentadas por él; una de necesidad, otra de diaconía realizada en su favor. Los sujetos de la diaconía fueron las personas que ahora están a su derecha. La necesidad y la diaconía remiten al contexto social de los hermanos y hermanas pequeños, con quienes el rey se identifica (25,40). Las personas benditas son separadas para tomar posesión de su herencia, porque se pusieron al servicio de las personas más miserables.

Tener hambre y sed, ser extranjero y extranjera, estar desnudo y desnuda, estar enfermo y estar en prisión son las necesidades mencionadas. La diaconía se expresa en el dar de comer, dar de beber, hospedar, vestir, visitar para socorrer, “entrar a mí”. El último verbo es muy especial, ya que no designa apenas una visita a la persona que está presa, sino que implica el estar junto a ella, el solidarizarse con ella.

En el contexto sociocultural del Imperio Romano, la situación expresada en el texto demuestra la realidad de niños, mujeres y hombres empobrecidos y miserables. Socialmente esas personas eran marginadas e ideológicamente, despreciadas. Mt 25,31-46, por tanto, presenta la situación de personas empobrecidas en la antigüedad. La dinámica es clara: el hambre de las personas empobrecidas corresponde a la riqueza y el orgullo de las personas ricas; la realidad de personas fugitivas y migrantes corresponde a la especulación de tierra y cereales por parte de los latifundistas de la época.

Las palabras dirigidas a las personas benditas no reflejan simplemente una teología de la predestinación, sino que se trata de una salvación anclada en profundidad en el principio bendición/solidaridad, tan conocido por la tradición judaica y las comunidades cristianas¹⁹. La diaconía cristiana corresponde a las obras de misericordia de la tradición judaica. No se trata solo de dar limosna o de acciones asistencialistas. Se trata de una praxis ética coherente con la confesión de fe²⁰. Practicar o no obras de misericordia es decisivo para la comprensión del juicio. Por eso, esta parte de los diálogos de nuestra narrativa no era extraña para personas de origen judaico.

Entre las acciones mencionadas, únicamente una era característica propia de la tradición cristiana: la solidaridad y el estar junto con las personas presas. Esto apunte quizás hacia la realidad de comunidades (judeo-)cristianas, cuya misión ponía en riesgo la vida de quien la realizaba (Mt 5,25-26; Mc 13,9-11; Lc 21,12; 2 Cor 6,5). La visita a personas encarceladas era no solo importante, sino vital, en vista de que ellas no recibían alimentación en la prisión. El historiador T. Mommsen²¹ habla

¹⁹ El tema bendición y solidaridad es trabajado detalladamente por Frettlöh, Magdalene L. *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*. Gütersloh, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 1998, en especial las págs. 308-345.

²⁰ Sobre las obras de misericordia, véase Richter Reimer, Ivoni. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja. Uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos*. São Paulo, Paulinas, 1995, págs. 57-59.

²¹ Mommsen, T. *Römisches Strafrecht*. Leipzig, 1899 (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft I/4), pág. 304. La alimentación y los cuidados dependían de las familias de las personas presas.

de esa situación como siendo de miseria horrible, y que apenas después de Constantino hubo una partida estatal destinada al cuidado de las personas encarceladas. En ese contexto, son importantes las menciones paulinas que se refieren a las visitas y al envío de alimentos por parte de comunidades cuando Pablo estaba preso (2 Cor 6-7; Flm 13).

Habíamos constatado que, la tradición judeocristiana, las necesidades y la diaconía realizada no deben haber causado extrañeza a quien oía o leía la narrativa. La gran novedad del diálogo consiste en la constante afirmación identificativa del Hijo del Hombre, el Rey: *yo sufrí... vosotros me socorristeis...* La realización de la diaconía no era desconocida. Inusitada era la declaración de la necesidad de Jesús y del socorro recibido por medio de las personas benditas. Esto señala exactamente hacia el centro de nuestra narrativa, constatada por la estructura del texto.

La sorpresa es el elemento-clave en la reacción de las personas benditas, que la narrativa caracteriza ahora como “justas” (*dikaioi*). Los vv. 37-39 presentan, pues, la reacción de las personas benditas. Su sorpresa está vinculada con la identificación del Hijo del Hombre con quien carecía de la diaconía. La pregunta-sorpresa “¿cuándo...?”, que retoma todas las buenas obras mencionadas, es la pregunta de quien practicó el bien, no pensando en recompensa o retribución, no calculando el retorno de esa acción. Es la pregunta de gente que, recién ahora, va a descubrir el Dios escondido, sí, pero revelado en los pequeños. Le hicieron el bien, sin saberlo. Ahora les es manifiesta la identificación del rey con aquellas personas que recibieron el bien practicado: los pequeñitos, que vivencian la epifanía de Dios en Cristo y que claman por socorro.

Solamente el v. 40 especifica la novedad de la identificación, de la revelación del rey en ese diálogo, y nos clarifica el referencial socioreligioso de su identificación. El festivo y solemne *amén*, “en verdad”, apunta hacia la afirmación no solo esencial, sino crucial del texto: todo lo que las personas justas/bendecidas hicieron “a uno de estos mis pequeñitos hermanos y hermanas²², a *mí* lo hicisteis”.

El “motivo del no saber” es indicativo para la cristología del texto: Cristo, el Hijo del Hombre, el “rey que juzga”, está presente, encarnado en las personas hambrientas, desnudas, enfermas, presas... ¿Quiénes son esas personas?

El adjetivo superlativo *eláchistos* tiene el sentido de “bien pequeño/a”, “muy pequeño/a”. El término, en Mateo, designa aquellas personas que practican la voluntad de Dios (12,49-50; 28,10) y que, en el juicio final, también estarán sentadas en tronos para juzgar (19,28-30; cf. 1 Cor 6,2). Los vv. 35-39 señalan hacia la realidad social de esos hermanos y hermanas. De otros textos sabemos que las personas seguidoras de Jesús, misioneras, discípulas, eran pobres que vivían por los caminos como extranjeras (10,9-10.40-42), eran perseguidas, torturadas, presas y muertas (24,9-14; cf. 1 Cor 4,11-13). Quien oye a esas personas mensajeras, oye a Cristo; quien las niega, niega a Cristo; quien las persigue, persigue a Cristo (Hch 9,4); quien las acoge, acoge a Cristo (Didajé 4,1; 11,2).

Por ende, es bien probable que los lectores y las lectoras de Mateo, al final del siglo I, a partir de esa tradición que les es propia y conocida, piensen exactamente en las mujeres y en los hombres que realizan la misión en todos los lugares del mun-

²² ¡El plural *adelfoi* apunta hacia el hecho de que mujeres y hombres están contenidos en este término!

do, de forma itinerante o deambulante. Las personas destinatarias (tanto las “benditas” cuanto las que leen el texto) no son identificadas, en el texto, con esos y esas pequeñitos. Al contrario, ellas son las personas interpeladas por el texto. Éste las hará recordar que, en su propia comunidad, el amor se enfrió, la falta y el no cumplimiento de la *Torá* ganó terreno, el odio creció, el ansia de poder se les convirtió en trampa (18,6-9; 23,8-11; 24,10.12) y por eso Jesús reivindica la humildad y el servicio (18,1-5; 20,20-28; 25,44). Los miembros de la comunidad saben que en su medio el Diablo trabaja tanto como en el resto del mundo (13,38-19), y por eso conjuntamente pertenecen a la *panta tá éthne*, “todas las naciones” que serán juzgadas.

El objetivo de ese diálogo es que los miembros de las comunidades acojan, en todos los sentidos, a esas personas misioneras como si acogieran al propio Cristo. El texto tiene, en consecuencia, carácter parenético, y el v. 40 tiene relación directa con 10,40. Parece que el telón de fondo tradicional de este texto es el “derecho del mensajero” judeocristiano: el concepto del apóstol y de la apóstola, en y en la cual el Hijo del Hombre realiza su epifanía²³.

Por otro lado, *eláchistos* puede estar en relación con *mikrós*, “pequeño” (10,42; 18,6.10.14). lo que permite identificar “los y las pequeñitos” de manera universal, pensando en una identificación de Jesús con las personas pobres en general. Las dos dimensiones están presentes en el texto, tanto la particular (trabajo misionero itinerante) cuanto la universal (personas empobrecidas y marginadas). En ambos casos, el texto apunta hacia conflictos socioeconómicos en la comunidad y hacia el peligro de que los “pequeñitos” sufrieran cada vez más marginación y exclusión²⁴.

El diálogo con las personas malditas (25,41-45)

La estructura del segundo diálogo está en simetría con el primero. La novedad es la negación, la no práctica, y, por consiguiente, también la condenación por parte del rey juez. Está condenación es expresada en el v. 41: “apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles”. Son tres los grupos mencionados que, al contrario de habitar el reino de Dios, están en su contrapuesto, que es el fuego eterno = infierno = *Gehinnom*: el Diablo, los ángeles del Diablo, las personas malditas/maldecidas.

Al igual que el Hijo del Hombre, también el Diablo viene acompañado de sus ángeles. De acuerdo con Henoc 54.6, la tradición judaica indica una organización del reino del Diablo. El objetivo de los ángeles del Diablo es llevar a las personas a cometer pecado y, por tanto, a desviarse de Dios.

Es necesario entender la maldición de esas personas. El texto no dice que Dios las maldice o que las hubiera predestinado para la perdición. El texto pone la maldición en relación con la práctica de las personas²⁵. ¡Ellas reciben la condenación por no haber practicado las obras de misericordia como sí lo hicieran las personas justas! Se trata de gente como aquella higuera que no dio ningún buen fruto (Mc 11.21; Mt 21,18-22). ¡La fe debe producir buenos frutos!

²³ Luz, Ulrich, *op. cit.*, pág. 539.

²⁴ Así también Gnadt, Martina S., *op. cit.*, pág. 492.

²⁵ El verbo *katarádomai*, “maldecir”, aparece con igual sentido en 1 Clem. 30,8; 2 Rs. 9,34; Sab. 12,11 (LXX). Por lo demás, solamente en Mc 11.21 (higuera); Lc 6,28 (benedicir a quien nos maldice); Rm. 12,14 (mismo sentido de Lc 6); Tg. 3,9 (con la lengua bendecimos y maldecimos).

El discurso del rey es el mismo para este grupo de personas, con la diferencia que la diaconía *no* fue realizada (vv. 42-43). La reacción-sorpresa de las personas maldecidas repite igualmente las necesidades, sin embargo su alocución es más bien corta, porque no menciona la diaconía que debería haber sido realizada (v. 44). Llama la atención que es exactamente este grupo el que, al final de la pregunta-sorpresa, usa el término técnico *diaconéo* que remite hacia el servicio diaconal. Ellas, por ende, tienen conciencia de su compromiso. Hasta puede ser que lo hubiesen realizado, pero no con los “pequeñitos” (v. 45), y por consiguiente tampoco lo hicieran con Cristo, sino quizá en honra y para gloria propias (véase 5,43-48).

Obsérvese otro detalle importante: tanto las personas justas cuanto las malditas llaman al rey de “Señor” (*kyrie*, vv. 37.44). Esto significa que todas ellas conocen a Dios. Para Mateo, no obstante, esto no es suficiente. No basta tener fe, no basta tener conciencia de la tarea diaconal. Es necesario *realizar* las obras de misericordia.

Concluyendo esta parte, podemos destacar que la epifanía de Cristo acontece en los “pequeñitos”. Es interesante que en el v. 45 no aparecen más los “hermanos” y las “hermanas”. Eso puede significar dos cosas:

- a) Mateo sencillamente omitió el vocablo, presuponiéndolo, al igual que lo hace en situaciones repetidas en el v. 44;
- b) el texto y la práctica no se refieren más solo a las personas de la comunidad cristiana que trabajan en la misión de forma peregrina, sino que aquí están incluidas todas las personas que carecen de esas necesidades. Esta hipótesis es reforzada justamente por el uso del verbo *diakonéo*, “servir”, utilizado por lo general para expresar el servicio al prójimo más necesitado (niños, huérfanos, viudas, personas enfermas, presas y empobrecidas). Esto confiere al texto una dimensión restringida y al mismo tiempo amplia: se reivindica la práctica diaconal para con los hermanos y las hermanas que hacen misión y evangelización de manera itinerante y para con cualquier persona necesitada en la sociedad.

El resultado del juicio (25,46)

Tenemos aquí el resultado final de la palabra de juicio proferida por el juez e introducida por el *amén* en los vv. 40 y 45: las personas que no sirvieron irán al *castigo* eterno y las personas justas irán a la *vida* eterna. Estos términos son sinónimos de los términos usados en los vv. 41 (“fuego eterno”) y 34 (“reino”). Esa es la “separación” efectuada por el Hijo del Hombre, introducida con la parábola del trabajo pastoril de separar su rebaño de ganado pequeño entre los que van al matadero/sacrificio y los que continuarán viviendo. ¡Vida y muerte están en juego! El acento recae sobre vida y muerte *eternas* como consecuencia de aquello que se hace durante la vida. Acentuar la práctica de la fe es una de las características típicas de Mateo²⁶. Para él no existen salvación y reconciliación baratas e inconsecuentes, sino que la dádiva de la salvación compromete con el servicio solidario.

²⁶ Véase Richter Reimer, Ivoni. “Auxílio Homilético sobre Mateus 25,1-13”, *op. cit.*, págs. 312ss.

Cuestionamientos y estrategias del juicio

La economía de Dios es el modo como la “casa” es administrada a partir de la lógica del Reino y de la justicia de Dios. Ella está expresada en la paradójica identificación del rey con las personas miserables: la economía de Dios invierte y subvierte los valores sociales elaborados y cimentados para el mantenimiento del *statu quo* de una minoría opresora, y exige una vida buena para todas las personas. La economía de Dios choca y se contrapone a la economía del “mundo”. La economía del mundo, del neoliberalismo globalizado, hace que los pequeñitos sufran injusticias y, por consiguiente, necesidades; la economía de Dios desenmascara la injusticia y suprime las necesidades mediante la diaconía, la práctica del amor misericordioso, que realiza la *Torá* de Dios y que cuestiona y combate las causas de la miseria en una actitud de vigilancia con respecto a los poderes instituidos y de denuncia de sus abusos. La diaconía es, por ende, una de las características intrínsecas de la comunidad de fe y se halla vitalmente ligada a la economía de Dios.

Cristológicamente, ese texto resume la importancia del Dios “Emmanuel”, Dios con nosotros, tan central para el evangelio según Mateo (1,23; 28,20): el Cristo resucitado está presente y se identifica con las personas que sufren cualquier tipo de miseria, fruto de la injusticia económica, social, cultural y religiosa. Esa identificación es una de las estrategias del texto para construir esperanza para las personas que sufren y las que se solidarizan con ellas.

Con esa identificación cristológica, la comunidad también trae a la memoria la vida del Jesús histórico: él mismo era pobre, extremadamente pobre, y sufrió todo hasta la muerte de cruz. Así pues, el texto habla sobre *todo* del camino hecho por el Hijo del Hombre: la concepción de la sierva María y el establo, su misión y la incumbencia que dio a las personas discípulas, su muerte y resurrección al igual que su actuación como Cristo glorificado.

Mateo no especula acerca del tiempo y la hora del final de los tiempos. Esto, por un lado, es un cuestionamiento a las prácticas religiosas demasiado apocalípticas en la fijación de tiempos ciertos para el juicio final. Por otro lado, es una estrategia para alimentar la esperanza. En la perspectiva escatológica, la venida del Hijo del Hombre, el juicio del Rey, acontece hoy, *ahora*. Las personas discípulas ya conocen a Jesús, el resucitado; ya les fue dicho de acoger en su medio a los pequeñitos y a las pequeñitas. Ahora, *todas* son juzgadas con base en la solidaridad, en servicios concretos para con éstos y éstas, en los y en las cuales Jesús mismo se reveló. Las personas que lo hicieron, son declaradas benditas, bendecidas. La otras perdieron la hora, tal vez demasiado preocupadas con las cosas que tenían que hacer y resolver (8,18-22; Lc 14,16-24).

El texto es *amonestador* frente a aquello que *todas las personas* están haciendo. Las obras deben ser coherentes con la confesión de fe. Ésa es una estrategia reivindicatoria para no abatir la esperanza. La práctica diaconal debe ser cotidiana, cuando se hace algo *sin pensar en Dios*, sin pensar en estar efectuando aquellas obras misericordiosas que agradan a Dios. Es allí y entonces que el juicio del Hijo del Hombre se está realizando.

Tenemos un encuentro con el Hijo del Hombre cada vez que pasamos cerca de una persona que necesita de nosotros. Lo decisivo va a ser ese encuentro banal de cada momento²⁷.

Finalmente, el texto quiere ayudarnos a encontrar el *deus absconditus* en el cuerpo de los hermanos y de las hermanas necesitadas en cualquier lugar de este mundo. Nos auxilia para ver a las personas necesitadas y a Dios con una nueva mirada, así como a repensar nuestra práctica diaconal. El texto, por tanto, es fuente de un poder transformador que ayuda a vivenciar el juicio cotidiano de Dios de una forma serena, sin miedo, sino con esperanza, haciéndonos personas aptas y gratuitamente prontas para el amor. Esa práctica del amor solidario-diaconal es manifestación de la justicia de Dios entre nosotros. Esa justicia es nada más que la concreción de la economía de Dios, la cual eleva a los “pequeñitos” y hace a las últimas personas ser las primeras. ¡Cristo se encarna en ellas, sin embargo necesita de nuestra diaconía!

Ivoni Richter Reimer

Rua 20, n. 81, apto. 2103

Centro - Edifício Leo Lynce

Goiânia - GO

74.020-170

Correo electrónico: h.reimer@terra.com.br

²⁷ Barros, Marcelo. *Conversando com Mateus*. São Leopoldo-São Paulo-Goiás, CEBI-Paulus-Rede, 1998, pág. 119.

SIGNOS DE ESPERANZA

Resumen

El imperio se ha declarado la verdad última, se trata del fin de las alternativas y de las utopías, que no sean las suyas. Esta situación actual, ya era vivida por las comunidades del Apocalipsis. La cotidianidad lo demostraba, era el ámbito en el que de manera absoluta se expresaba el poder de Roma, no había alternativa (esperanza), que pudiera ser oposición articulada. La experiencia cristiana de tribulación y muerte, vivida desde la experiencia del Mártir muerto y resucitado, logra volverse resistencia y esperanza salvando a la misma cotidianidad del imperio de lo efímero. Las visiones de 1,9-19 y 12,1-18 son una lectura - contemplación de la cotidianidad, que logran cambiar la tribulación y muerte, en resistencia, y esperanza en el triunfo de la vida y de la justicia.

Abstract

The empire has declared itself the ultimate truth. It is the end of any alternatives and utopias except for its own. This is the situation of our days, but it has been lived out already by the communities of the Apocalypse. Their everyday life was a proof of that, and this was the context where the power of Rome expressed itself in an absolute way. There was no alternative (hope) that would have been an organized alternative. The Christian experience of tribulation and death, lived from the point of view of the experience of the dead and resurrected Martyr, manages to establish itself into resistance and hope, saving this very everyday life of the empire of the ephemeral. The visions in 1,9-1- and 12,1-19 are a reading – contemplation of everyday life which manage to change the tribulation and death into resistance and hope in the triumph of life and justice.

En el actual momento mundial, en que impera el mercado y su lógica de disfrute ilimitado, las grandes utopías sociales, van decayendo al punto de la extinción, es el fin de las ideologías.

Lo que vendría en adelante son, según el emperador, etapas de adaptación, consolidación y maximización de sí mismo. Ello sería la plasmación de la utopía mesiánica neoliberal, la del imperio total de la desilusión. Lo paradójico y contradictorio es que esta utopía requiere el fin de las utopías, la ausencia de alternativas que se constituyan en esperanzas, se requiere una absoluta instalación en el día a día, en la cotidianidad, en el eterno retorno.

Un mecanismo de instalación del proyecto neoliberal es el de la cotidianidad rota. Lo que tiene importancia son las vivencias cotidianas, las del presente, sin relación con grandes sueños. La resignación a que lo verdadero es el hoy palpable, y no el mañana y sus ilusiones. En esto, el cristianismo y su utopía, son un obstáculo

que, si bien no puede fácilmente ser eliminado, puede ser minado volviéndolo inocuo.

La cotidianidad, no es ninguna novedad para el cristianismo, ella es la realidad, las situaciones concretas en las cuales se construye el Reino, es un lugar epistemológico y hermenéutico, es en donde, y desde donde, se contempla el paso de Dios, se percibe su plan. Es donde persiste la terca esperanza que enlaza lo cotidiano con el mañana, salvando el mismo día a día de lo efímero y vacuo a que le pretende reducir el imperio.

El Apocalipsis, escrito en situaciones parecidas a la que describimos muy rápidamente, nos muestra que ese género, es un lenguaje apropiado para expresar la percepción de la acción de Dios, y la vivencia de la cotidianidad desde la esperanza, que se traduce en pequeñas acciones, pero no fragmentadas, sino que se remiten necesariamente a un proyecto más amplio, aunque éste no encuentre manera de expresarse debido a la cultura imperial que niega su posibilidad y vacía de contenido cualquier intento de respuesta.

El Apocalipsis, es el libro de la esperanza que viven los cristianos en tiempos de tribulación y persecución; es el libro de las utopías subversivas para el imperio. Nos presenta la lectura de una cotidianidad ambivalente. Por un lado, es una realidad de muerte, pero por otro lado, el creyente contempla el paso de Dios y de su Plan de Salvación. El autor la aborda una realidad que pretende matar la esperanza de los cristianos y trabaja un texto con el que consigue transmitir lo contrario.

De entre los textos ejes del libro, hemos escogido dos: la visión de la mujer y el dragón, de 12,1-18; y la visión del Hijo del Hombre, de 1,9-19. Los dos, expresan contemplaciones, captaciones, experiencia de Dios en una realidad concreta y problemática.

La visión del Cap. 12, expresa la situación inmediata de las comunidades del Apocalipsis, donde lo palpable, lo cotidiano, es el poder destructor del imperio. Las comunidades descubren que la dura y cruel persecución es una prueba evidente de que el dragón está en camino a su derrota definitiva.

La visión del Cap. 1 muestra que Jesús es el mártir fiel y verdadero (Ap 3,14). En una Iglesia perseguida, excluida y llena de mártires, que a Jesús se le llame el testigo fiel era todo un signo de esperanza y ejemplo para las primeras comunidades. Jesús es mártir por ser fiel hasta las últimas consecuencias al proyecto del Reino de Dios, su Padre, por ello es exaltado y ahora es el Señor de la historia y los mártires de hoy participan de este triunfo.

Con estos dos estudios bíblicos y pastorales sobre el Apocalipsis, pretendemos abordar el problema de la desilusión y desesperanza que surge en nuestras comunidades cristianas en este momento de pretendido fin de los sueños e ilusiones. Queremos también hacer un aporte al tema de la cotidianidad y la esperanza, en este momento de tentación, y casi de convencimiento, de que lo único que queda es la instalación en la paz presente e individual, en salidas individuales a problemas individuales, según las normas del imperio.

Las esperanzas son posibles y hoy las descubrimos presentes en la vida y en la lucha cotidiana de las comunidades cristianas.

1. **Experiencias de vida y de muerte: Apocalipsis 12,1-18 - *Ellos han vencido por la sangre del Cordero y por el testimonio que dieron***

El capítulo 12 del Apocalipsis habla de una mujer que grita con dolores de parto, porque le llegó la hora de dar a luz. Delante de ella, un dragón inmenso está atento para devorar al niño que va a nacer.

Lo más probable es que el dragón sea el vencedor. Pero no por ello la mujer deja de dar a luz. Es dando a luz como ella vence el poder del dragón.

La mujer, en el momento de engendrar, se encuentra totalmente indefensa, enteramente entregada a dar vida nueva a otro ser. El parto es, al mismo tiempo, el momento de su mayor debilidad y de su mayor fuerza. Juntos, ella y el niño, vencen al dragón. Su debilidad es más fuerte que el poder organizado. Generando hijos, la mujer mantiene la esperanza de la humanidad contra el poder destructor del dragón, que ni siquiera matando consigue vencer la vida.

Veamos tres modos de leer este capítulo 12 del Apocalipsis y de alimentar nuestras esperanzas.

1.1. **Tres lecturas desde la evidente desesperanza**

1.1.1. *La lucha entre el bien y el mal*

Hoy damos otros nombres a este enfrentamiento: la Vida contra la muerte, el Proyecto de Dios contra los proyectos de injusticia y muerte, la Luz contra las tinieblas, la humanidad contra el sistema neoliberal, etc.

La historia humana se mueve entre estos dos polos, y parece que el triunfador será el mal, lo negativo, lo diabólico... ¡la *muerte* que vence! Incluso, parece que el bien es tan débil y frágil como una mujer encinta y que el mal es poderoso y fuerte como un dragón.

La mirada de tanta gente es desesperanzadora. Todo es destrucción y muerte. Los propios seres humanos nos encargaremos de acabar con todo lo que tenga vida.

Esta manera de ver las cosas es muy común, a tal punto que algunas personas, al ver tanto mal en el mundo ya no creen en Dios.

¿Cómo hablar de una humanidad nueva cuando se ve tanto irrespeto a la vida, tanta violación de derechos humanos, tanto egoísmo e indiferencia ante tanta destrucción de la vida?

Muchos piensan que el bien y el mal están al mismo nivel, son iguales en poder; más aún, el bien es más débil... Las conclusiones que salen de aquí son horribles: ¿Para qué ser buenos si los buenos quedan como tontos útiles? ¿Para qué esforzarse en ser fieles a los valores en favor de la vida si los que triunfan son los despiadados? ¿Por qué preocuparse de los demás si no hay nadie que se preocupe por mí?

Sin embargo, toda la Biblia es una constante afirmación de que Dios no abandona, que el proyecto del Dios de la Vida saldrá victorioso sobre los proyectos de muerte, que el bien siempre vencerá, que siempre hay esperanza.

En este combate es necesario decidirse: ¿de qué lado nos ponemos? No podemos quedarnos en la mitad ¡O es sí, o es no! ¡A favor de la vida, o en contra de ella!

1.1.2. El pueblo de Dios contra el imperio

El texto describe la rabia del dragón para con la mujer, que es la comunidad del Mesías. Esta tiene dos tiempos: el tiempo de dar a luz al Mesías (el pueblo de Dios en el AT) y el tiempo de la persecución después que el Mesías fue llevado al cielo (la Iglesia del NT). En este tiempo, ¡ya no existe lugar en el cielo para el dragón, pues ahí está Cristo que lo venció! Pero el dragón baja a la tierra, donde ejerce su venganza contra los que son de Cristo.

El dragón representa todo aquello que destruye la vida. En la realidad concreta de las comunidades cristianas de fines del siglo I, representa al Imperio Romano que persigue y mata a las comunidades. Sus cabezas representan a los diversos emperadores, muchos de los cuales ejercieron un poder de muerte contra los cristianos.

Las comunidades cristianas conocían su historia. Sabían lo que el Pueblo de Dios había sufrido antes de dar a luz al Mesías. Con mucha más razón debían confiar en la fidelidad de Dios con las comunidades. Así como Cristo venció, la comunidad también vencerá. Así como Dios sacó a su pueblo de Egipto con “alas de águila” (Ex 19,4; Dt 32,11), también lo hará ahora. La memoria histórica de la primera liberación alimenta la esperanza de la nueva liberación.

1.1.3. Una mujer valiente nos regala la esperanza

En la Biblia, la gran lucha de la historia humana se da entre la muerte y la vida. Desde el primer anuncio de esta lucha en el libro del Génesis hasta su final descrito en el Apocalipsis, la mujer aparece como símbolo de vida, símbolo de todos los que luchan por la vida.

En el Antiguo Testamento

Fue la lucha de cuatro mujeres en defensa de la vida de los niños lo que desencadenó el éxodo. La Biblia conservó sus nombres: Sifrá y Púa, las parteras (Ex 1,15), Jocabed, la madre de Moisés (Ex 6,20), y Miriam, la hermana de Aarón (Ex 15,20). Ellas tuvieron el coraje de iniciar la resistencia contra el sistema del faraón que había decretado la muerte de los niños. Esta historia, narrada al comienzo del libro del Éxodo (Ex 1,15-22; 2, 1-10), se transmitía de generación en generación, para despertar las conciencias y provocar en los oyentes la misma acción en defensa de la vida. ¡Hoy tenemos tantas historias bonitas del mismo tipo que podrían ser recordadas y narradas, de generación en generación, para despertar nueva conciencia en nosotros!

Otras historias de lucha por la vida en el AT son: Agar (Gen 16,1-16; 21,8-21), Tamar (Gn 38,1-30), Rahab (Jos 2,1-21; 6,22-25), Débora (Jue 4,1-5,31), la compañera anónima del levita de Efraín (Jue 19,1-30), Ana (1 Sm 1,1-2,11), Gomer (Os 1,2-3,5). En el período después del exilio, Judit, Ester, Rut, Noemí, Susana, la Sunamita.

En el Nuevo Testamento

La mujer vivía marginada por el simple hecho de ser mujer. No participaba en la sinagoga. En la vida pública no podía ser testigo. Muchas mujeres no concordaban con esa situación y resistían. Su resistencia encontró eco y acogida en Jesús.

La prostituta tiene coraje de desafiar las normas y entra en la casa del fariseo para encontrarse con Jesús (Lc 7,36-50).

A la mujer encorvada no le importan los gritos de los dirigentes de la sinagoga y busca su curación en día sábado (Lc 13,10-17).

La señora, considerada impura a causa del flujo de sangre, tiene el coraje de meterse en medio de la multitud y de pensar exactamente lo contrario que indicaba la doctrina. La doctrina decía: ¡Si yo le toco, él quedará impuro! Pero ella decía: “Si logro tocar aunque sea sólo su ropa, sanaré!” (Mc 5,25-34).

La samaritana, despreciada como herética, tiene coraje de interpelar a Jesús y de cambiar el rumbo de la conversación iniciada por Él (Jn 4,26).

La mujer extranjera de la región de Tiro y Sidón consigue cambiar el modo de pensar de Jesús y es atendida por Él (Mt 15,21-28).

Las madres con hijos pequeños se enfrentan a los discípulos y son acogidas y bendecidas por Jesús (Mt 19,13-15).

María Magdalena considerada poseída (Lc 8,2), juntamente con otras Marías, fueron las únicas que desafiaron el poder del imperio y quedaron cerca de la cruz de Jesús (Mc 15,40-41). Fueron ellas las que recibieron la orden de anunciar a los discípulos la victoria de Jesús sobre la muerte (Mc 16,6-7; Mt 28,10).

La mayoría de veces, a lo largo de la historia, las iniciativas, los cánticos y los anuncios de victoria parten de las mujeres.

La figura de María, la mujer que enfrenta y vence al dragón, sigue siendo el símbolo de la lucha contra la muerte y en defensa de la vida. Ella aparece en las grandes devociones populares en casi todos los países de América Latina, desde Argentina hasta México. Ella inspira la devoción del pueblo a la Virgen de Guadalupe, la Virgen del Quinche, la Virgen Aparecida y muchas otras. Esta misma imagen de la mujer en lucha contra el dragón llama la atención hacia el lugar central que la mujer ocupa en las CEBs, en la vida religiosa, en las luchas populares, en la cultura y en los mitos de los indígenas, en la tradición y la resistencia de los negros.

1.2. Estudio de Apocalipsis 12,1-18 / Las figuras de Apocalipsis 12,1-18

Estamos en el centro del libro del Apocalipsis. Es el tiempo de conversión y de compromiso. Es el momento más importante para la toma de conciencia sobre la realidad que están viviendo las comunidades cristianas. Su posición entre las Bestias (12,1-13,18) y el juicio de Dios es decisivo (14,6-15,4).

El capítulo 12 del Apocalipsis es una representación para expresar la confrontación entre el Imperio Romano y el Pueblo de Dios. Es la confrontación entre lo bestial y lo humano de la historia. El Reino llega por la sangre del Cordero y el testimonio de los mártires (12,10-11).

1.2.1. Una mujer y un monstruo rojo (Ap 12,1-6)

Tenemos dos figuras fundamentales y contrapuestas: una mujer y un monstruo. Ambos aparecen como señales en el cielo.

La primera gran señal en el cielo es una mujer hermosa: aparece vestida de sol, con la luna bajo sus pies y con doce estrellas sobre su cabeza. La mujer aparece como señal de vida: está encinta y a punto de dar a luz; luego da a luz un hijo varón (Ap 12,1-2).

La otra señal es un monstruo horrible: grande, rojo, con siete cabezas y 10 cuernos. El monstruo es señal de muerte: está ahí para matar al hijo de la mujer; además, con su cola arrastra un tercio de las estrellas (Ap 12,3-4).

El sentido fundamental de estas dos figuras es el enfrentamiento entre la vida y la muerte. La vida aparece hermosa, pero débil y frágil; la muerte aparece como una fuerza horrorosa y poderosa. En la confrontación entre la vida y la muerte, sin embargo, lo que triunfa es la vida. En consecuencia, el mensaje fundamental de esta representación mítica es la esperanza.

Se quiere expresar que el Imperio no es divino, sino satánico; los emperadores son cabezas de un mismo monstruo satánico. Roma no es una diosa, sino una prostituta; es la nueva Babilonia, madre de todos los que se venden al mejor comprador. Y la mujer es el Pueblo de Dios, del cual nace el Mesías Jesús. El Imperio Romano mata a Jesús, pero su sangre y el testimonio de los mártires logran derrotar a Satanás, al resucitar Dios a su Hijo.

El autor del Apocalipsis construye este capítulo 12 a partir del A T. El Pueblo de Dios es representado a menudo como una mujer: una mujer que da a luz un pueblo nuevo (Is 66,5-9: "Tuvo dolores y dio a luz Sión a sus hijos...").

La mujer dio a luz a un Hijo varón. Se refiere al Gólgota, para expresar los dolores y el tormento del nacimiento del Mesías en la cruz, el nacimiento del Hombre Nuevo (Ap 12,5).

Jesús compara su cruz y resurrección con una mujer que sufre en el parto y goza por el nacimiento de un niño (Jn 16,20-22; Is 26,17-19). El Salmo 2,7 presenta la consagración del Mesías (rey) como un nacimiento: "Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy". Esto mismo se aplica a la resurrección de Jesús (He 13,33). Jesús es "constituido Hijo de Dios con poder... por su resurrección de entre los muertos" (Rom 1,4).

Los sufrimientos de Jesús en la cruz, así como los sufrimientos de los cristianos, no son sufrimientos de muerte, sino de parto: nace algo nuevo. Del mismo modo, los dolores de la historia (terremotos, hambre...) no son los dolores del fin del mundo, sino los dolores de parto de un mundo nuevo (Mc 13,8). Es el Reino de Dios que se impondrá sobre los poderes del mundo. Este proyecto nace del Pueblo de Dios (la mujer vestida de sol) en contra de la fuerza satánica y destructora de los imperios (monstruos).

1.2.2. Una batalla en el cielo (Ap 12,7-9)

Aparecen Miguel y sus ángeles y el monstruo y sus ángeles. La figura de Miguel está tomada de Dn 10,13.21, y de 12,1: "En aquel tiempo surgirá Miguel, el gran príncipe que defiende a los hijos de tu pueblo". Miguel, con sus ángeles, es una figura que representa la fuerza trascendente y espiritual del Pueblo de Dios (cf. Ex 23,20-21). Esta fuerza ahora se va a enfrentar a la fuerza espiritual y trascendente del Imperio, representada por el monstruo y sus ángeles.

La guerra en la tierra, entre el Imperio y la comunidad cristiana, es apenas la parte visible de la historia; a esta guerra visible corresponde otra guerra entre la fuerza trascendente y espiritual del Pueblo de Dios (Miguel), y la fuerza "espiritual" del Imperio (monstruo).

El Apocalipsis nos dice que en esta guerra ganaron Miguel y sus ángeles, y que el monstruo y sus ángeles perdieron, por lo que ya no hay lugar para ellos en el

cielo. Es la derrota de las fuerzas sobrenaturales del mal, personificadas con la figura de la serpiente antigua, el Diablo o Satanás. El demonio es arrojado a la tierra y, ahí, hace la guerra a la comunidad. Es un demonio que está espiritualmente derrotado, que ya no tiene fuerza trascendente. Ahora el cielo está limpio de fuerzas oscuras, de las fuerzas sobrenaturales del mal. Este es un motivo de tremenda esperanza para los cristianos.

1.2.3. *¿Quién es el dragón del Apocalipsis?*

El dragón del capítulo 12 del Apocalipsis es descrito como “*la serpiente antigua, el Diablo o Satanás, el seductor del mundo entero*” (Ap 12,9). El autor estaba convencido que el demonio era quien había movilizado los poderes del Imperio Romano contra la comunidad cristiana.

La figura del dragón trae a la memoria dos “sucesos” del comienzo de la creación; el primero es la caída de los ángeles que se rebelaron contra Dios (cf. Ap 13,4. “*¿Quién como Dios?*”); el segundo es la tentación de Adán y Eva; ahora como entonces, el dragón -la serpiente- está al acecho para destruir el plan de Dios, pero la nueva Eva, la mujer del Apocalipsis, sale vencedora con la ayuda de Dios.

El dragón tiene siete coronas sobre sendas cabezas, diez cuernos, y arrastra un tercio de las estrellas del cielo; es una pálida imitación del Cordero que es el verdadero rey que tiene todo poder y que controla los destinos de la historia (cf. 1,16-18; 5,6; 19,12). El demonio quiere imitar a Dios y ser como Dios; trabaja por establecer en el mundo el anti-Reino de Dios.

El dragón simboliza la impotencia básica de los poderes del mal contra el pueblo de Dios. El dragón es impotente en el cielo y en la tierra: fracasa en su intento de devorar al niño que nace; falla en su persecución contra la mujer porque la misma tierra se traga el agua que el dragón vomita contra ella; tampoco tendrá éxito en su persecución contra la comunidad cristiana. Pero el diablo seguirá siendo muy peligroso porque está desesperado.

El texto repite tres veces que el dragón “*fue echado*” del cielo. La derrota de Satanás, en la teología de san Juan, es causada por el triunfo y la exaltación de Jesús en el Calvario, cuando el “*niño*” fue arrebatado y llevado ante Dios. Cuando Jesús fue exaltado, el demonio perdió su ascendiente sobre la humanidad: “*Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo (el demonio) va a ser echado fuera (abajo). Y cuando Yo haya sido levantado de la tierra, atraeré a todos a mí. Jesús daba a entender así de qué modo iba a morir*” (Jn 12,31-33).

1.2.4. *El monstruo persigue a la mujer (Ap 12,13-18)*

Estamos ahora en la tierra. El monstruo, que ya ha sido arrojado del cielo a la tierra, persigue a la mujer en la tierra. La mujer se salva en el desierto. El desierto es símbolo del Éxodo, el lugar donde el Pueblo de Dios conquista su liberación y salva su identidad.

Las dos alas de águila, con las cuales se salva la mujer, también son un símbolo del Éxodo (Ex 19,4; cf Dt 32,11 y Ez 17,7). Representa la fuerza de Dios que ayuda a la comunidad. No se trata de una ayuda exterior. Es la comunidad misma que con la ayuda de Dios vuela al desierto. Dios potencia a la comunidad para su li-

beración. También la tierra viene en ayuda de la comunidad. La tierra aparece como una realidad opuesta al monstruo, a la serpiente antigua.

1.2.5. El canto de victoria (Ap 12,10-12)

Se trata de un himno litúrgico que nos ubica en el corazón de la comunidad cristiana:

Ahora ha llegado
la salvación y el poder y el reino de nuestro Dios
y la autoridad de su Cristo
porque ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos... (v.10).

Lo importante es que ha llegado el Reino de Dios. La llegada del Reino es un hecho social, público, visible en la historia aquí en la tierra. La causa de la llegada del Reino de Dios es la derrota de Satanás en el cielo. Satanás ha perdido su poder. El Reino llega ciertamente por la fuerza y la gracia de Dios, pero se hace visible y público aquí en la tierra cuando desaparecen las fuerzas sobrenaturales del mal, la idolatría, la gran injusticia. Esta es la derrota espiritual de Satanás que permite descubrir, a la luz de la fe, el Reino de Dios y del Mesías como un proyecto histórico, liberador.

Los mártires son los que causan la derrota de Satanás. ¿Cómo los mártires han podido derrotarlo? Ellos son capaces de arrojar al Demonio fuera del cielo, de quitarle todo su poder. Los mártires solo pueden ser poderosos por la sangre del Cordero, la sangre del mártir fiel (1,5) que dio testimonio del Reino hasta la cruz. La muerte y resurrección de Jesús es lo que hace posible a los mártires derrotar a Satanás y manifestar el Reino de Dios.

También se nos dice que los mártires derrotan a Satanás por la palabra del testimonio de ellos. El testimonio no es cualquier palabra, sino únicamente la palabra pública que compromete ante los poderes, de la cual uno ya no puede retractarse. El testimonio de los mártires tiene esa fuerza que despoja a Satanás de todo poder. Los mártires aparecen en el cielo como vencedores, aunque ahora hay un progreso: no solo han derrotado a Satanás en el cielo, sino que también han sido capaces de vencer en la tierra sobre la Bestia, su imagen y la cifra de su nombre.

1.3. Aplicación pastoral

La persecución de las comunidades es parte de una lucha más amplia, la lucha entre la vida y la muerte. La persecución es señal de la victoria de Jesús sobre el dragón. Satanás es un eterno derrotado. Fue derrotado por Jesús (Ap 12,4-6), por el Arcángel Miguel (Ap 12,7-8), por los que creen en Jesús (Ap 12,11) y por la tierra (Ap 12,16); las comunidades descubren que la dura y cruel persecución de Domiciano es una prueba evidente de que el dragón está en camino a su derrota definitiva!

Para percibir la valentía de los primeros cristianos, actualicemos algunos símbolos del Apocalipsis.

- Juan sugiere que el imperio romano es "vómito de Satanás" (Ap 12,15). ¿Cuál sería hoy el "vómito de Satanás"? ¿Los objetos desechables que llenan los ba-

surales de las grandes ciudades, donde los pobres, buscan una sobra para poder sobrevivir?

- ¿Cuál sería hoy la “marca de la bestia” (Ap 13,16-17), sin la cual la persona no consigue ni comprar ni vender alguna cosa? etc.

Para nosotros, gente del siglo XXI no es fácil aceptar ese modo de pensar. Hay tanta violencia y muerte que se presentan como signos de victoria: ¿Cómo pueden ser signos de victoria? ¿Victoria de qué? ¿Para quién? ¿Cómo descubrir la semilla de vida en la muerte de tantos campesinos, obreros, niños de la calle?

La respuesta a esas preguntas no se encuentra solo en la reflexión teórica, por más importante que sea. Es necesario, al mismo tiempo, buscar un contacto vivencial con los pobres y perseguidos.

Con ellos y ellas hay que reflexionar sobre la figura de la mujer que enfrenta y vence al dragón; ella sigue siendo el símbolo principal de la lucha contra la muerte en defensa de la vida.

2. El testimonio cristiano: Apocalipsis 1,9-19 - *No temas, estuve muerto pero ahora vivo para siempre*

La visión inaugural (Ap 1,9-19), a través de símbolos, nos presenta a Jesús como el Señor de la gloria y de la historia. Se anuncia que el triunfo de Jesús es garantía del triunfo de todos sus seguidores. Jesús es presentado por medio de siete títulos: Mesías, Testigo fiel, Primogénito de entre los muertos, Soberano de todos los reyes de la tierra, el que nos ama, el que nos rescató con su sangre de nuestros pecados, el que nos ha constituido como un pueblo sacerdotal (cf Ap 1,5-6).

La palabra testigo en griego es “mártir” (*martyria*). El mártir es el que da testimonio público, dando su vida si es necesario. Jesús es el mártir fiel y verdadero (Ap 3,14). En una Iglesia perseguida, excluida y llena de mártires, que a Jesús se le llame el testigo fiel era todo un signo de esperanza y ejemplo para las primeras comunidades. Jesús es mártir por ser fiel hasta las últimas consecuencias al proyecto del Reino de Dios, su Padre.

En este mismo sentido, Juan desde su experiencia profunda de Dios, transmite fielmente a las iglesias todo aquello que recibió de Jesús.

La comunidad se siente amada y liberada por Jesús, por lo mismo no debe tener miedo (Ap 1,17); al contrario está llamada también al martirio, a dar testimonio de lo que ha visto, oído y experimentado en Jesús.

2.1. ¿Quién es Jesús?

Jesús recibe muchos nombres; cada nombre revela un aspecto de su persona:

2.1.1. *El testigo fiel*

Jesús dio la prueba de que Dios es fiel en el cumplimiento de sus promesas, precisamente cuando las iglesias nacientes experimentaban la opresión, en el año 95, con el emperador Domiciano. Juan al ver a Jesús, cae como muerto a sus pies (Ap 1,17); este gesto refleja la situación de las comunidades que tenían miedo a la per-

secución y a la muerte. Juan consciente y seguro de la fidelidad de Jesús, comparte el sufrimiento de las iglesias, por eso se encuentra exiliado en Patmos. Está convencido que el proyecto alternativo e histórico del reino de Dios tiene que concretizarse a pesar de la persecución del Imperio.

2.1.2. *Cristo Jesús, primogénito de entre los muertos*

Jesús nuestro hermano mayor, venció a la muerte y está vivo (Ap 1,18). En Él está ya realizada la promesa que el Padre hizo para todos: vida en abundancia (cf. Jn 10,10).

La fe en la resurrección de Jesús anuncia, ante todo, que Jesús vive. La muerte no fue la última palabra que Dios dirigió a Jesús en respuesta a su fidelidad y testimonio. El crucificado ha pasado por la muerte pero no ha perecido en ella, está vivo tras su muerte.

Que Jesús esté vivo quiere decir que la resurrección es una reivindicación que Dios hace a la persona y al mensaje de Jesús. Esto significa que Jesús tenía razón y no las autoridades que le condenaron.

Que Jesús esté vivo no solamente es un acontecimiento reivindicativo sino también revelatorio. Jesús había dado a entender a lo largo de su vida, que una especial relación le unía con Dios; así lo habían percibido los discípulos. Con la resurrección se hace patente que Dios Padre estaba en Jesús: "Quien me ve a mí, ve al Padre" (Jn 14,9). En Jesús se revela el verdadero rostro de Dios.

En Jesús no solo se nos revela el verdadero rostro de Dios sino que, por ello mismo, se nos revela también el verdadero rostro del ser humano. Ser humano consiste en ser como Jesús, precisamente porque Jesús es la imagen de Dios y el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27).

2.1.3. *Príncipe de los reyes de la tierra*

Jesús tiene el poder de realizar la promesa del Padre. Los reyes de la tierra; el emperador romano, no conseguirán impedirlo; Jesús es más fuerte, está por encima de ellos y los domina.

Jesús fiel, fuerte y hermano, nos ama (Ap 1,5) llegó a derramar su sangre para liberarnos y hacer de nosotros un "reino de sacerdotes" (Ap 1,6). Él tiene "el dominio por los siglos de los siglos" (Ap 1,6); al final de los tiempos, él volverá sobre las nubes. Todos lo verán y se golpearán el pecho, incluso aquellos que lo clavaron en la cruz (Ap 1,7).

Todo esto es lo que Juan piensa y espera del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y lo transmite a las comunidades: "escribe en un libro lo que veas y manda ese libro a las siete iglesias" (Ap 1,11; 1,19). Las siete iglesias simbolizan a la humanidad entera.

La certeza fundamental que Juan busca transmitir a las comunidades, es que Jesús resucitado está *vivo corporalmente* en medio de las iglesias: su vestido es una túnica sacerdotal; los cabellos son blancos; los ojos como fuego; los pies sólidos como el metal; en su mano tiene siete estrellas que representan a los responsables de cada comunidad; de su boca sale una espada penetrante; su rostro brilla como el sol.

Juan tiene una experiencia profunda del poder, del amor y de la santidad de Jesús. Por medio de imágenes trata de comunicar a las iglesias aquello que él mis-

mo experimenta: “no temas nada, soy Yo, el Primero y el Último, Yo soy el que vive, estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos y tengo en mis manos las llaves de la muerte y del infierno” (Ap 1,17-18).

Muchas de estas imágenes a pesar de ser conocidas, tal vez no eran entendidas en detalle por el pueblo, pero seguramente se entendía el sentido del conjunto, pues las comunidades tenían la misma fe en Cristo Jesús.

Por último, aunque Cristo está presente en las iglesias, porque tiene vestido, cabeza, cabellos, pies, voz, manos, boca y rostro (Ap 1,1-20), ellas experimentan una realidad profunda y trascendente de la historia que es importante para la vida de las iglesias; el cielo nos hace vivir de una manera diferente, trascendente y espiritual. Las 7 iglesias tienen ya una existencia diferente, porque Cristo ha resucitado y sus seguidores también resucitarán.

2.2. Estudio bíblico: Apocalipsis 1,9-19

2.2.1. *La vida de las comunidades*

Las comunidades cristianas en el año 95 se encuentran perseguidas por el régimen de Domiciano. Este emperador, siguiendo a Calígula, quería que la unidad del Imperio fuese establecida en torno al culto imperial. El emperador era considerado dios o señor, la tierra entera lo adoraba y apoyaba su régimen (Ap 13,4.12-14), pero para las comunidades cristianas el único Señor (*Kyrios*) era el “Viviente”. El Emperador debía recibir culto en todas las ciudades del Imperio. Muchos afirmaban que el Emperador era un resucitado. Todas las religiones que se oponían a esa política imperial fueron perseguidas, consideradas como religiones ilícitas; entre ellas estaban las primeras comunidades cristianas. Ellas viven una opresión permanente y una exclusión total: económica-política-cultural-religiosa y familiar. La “tribulación” que aparece en (Ap 1,9) además de ser por la persecución, es también por la permanente opresión y exclusión.

El pueblo de las comunidades tenía además otras dificultades. Había un cansancio natural después de tantos años de caminar en la fe (Ap 2,2). Unas se estaban muriendo, otras se acomodaban, engañadas por la riqueza (Ap 3,16-17) o eran “tibias” (Ap 3,15); pero muchas continuaban firmes en la fe (Ap 3,8). Surgieron falsos líderes que se presentaban como apóstoles y que no lo eran (Ap 2,2). Nacieron doctrinas equivocadas que traían confusiones (Ap 2,6.15); las persecuciones por parte de los mismos judíos (Ap 2,9; 3,9); el problema de otras religiones que se mezclaban con la fe en Jesús (Ap 2,14-20). Es para estas comunidades pequeñas que Juan escribe su libro, animándolas e invitándolas a permanecer firmes en la fe a pesar de las adversidades.

2.2.2. *Tres llaves de lectura*

El Apocalipsis nació de una experiencia profunda que tuvo Juan sobre la persona de Jesús. Juan entrando en detalles, hasta recuerda el día y el lugar: fue un domingo, es el “día del Señor” (Ap 1,10) ya asumido como el día de los cristianos. Juan tiene la visión durante una liturgia y posiblemente durante la eucaristía (especialmente 12,17 tiene elementos eucarísticos).

La primera clave de lectura es que se trata de una visión que tiene Juan. Una *visión* es como un sueño; no puede ser tomada al pie de la letra, palabra por palabra. La visión es fruto de una experiencia; a través de imágenes trata de expresar o de compartir esta experiencia. La visión en el Apocalipsis busca siempre comunicar una certeza fundamental: Jesús ha resucitado y acompaña la lucha de las comunidades.

La segunda clave es la menra como se presenta Juan: “yo Juan, hermano y compañero en las dificultades”. Al presentarse como hermano y compañero, Juan excluye toda jerarquización de poder. Juan es un profeta (1,1-3; 10,1-11), posiblemente responsable de muchas comunidades del Asia Menor, compañero en la tribulación (*thlipsis*), en los anhelos del Reino (*basileia*) y en la resistencia (*hypomoné*).

La tercera clave es *Jesús resucitado* que vive en medio de las comunidades. Está presente en la historia y además tiene poder para destruir la muerte. Jesús es contrario a las bestias que representan al Imperio.

2.2.3. Los detalles de la visión

La visión inaugural, con ecos del Éxodo 19,16, describe la grandeza y la sublimidad de Cristo con características del “Anciano de los días” de Dn 7,13-14; es una figura humano-divina: era como un Hijo de Hombre, vestido con una túnica talar (era sacerdote); ceñido al talle con un ceñidor de oro (como los reyes); sus cabellos eran blancos como la lana blanca, como la nieve (señal de eternidad y sabiduría).

Sus ojos eran como llamas de fuego (penetrantes, que lo ven y lo saben todo); sus pies parecían metal precioso acrisolado (firmeza, estabilidad y seguridad); su voz era como el ruido de grandes aguas (que todo el mundo puede oír y que causan espanto por su potencia).

En su mano derecha tenía siete estrellas (en su mano están el destino de las siete comunidades y los poderes del universo; es el señor de la gloria y de la historia); de su boca salía una espada de dos filos (es la palabra tajante del juez que dicta la sentencia de vida o muerte); y su rostro era como el sol cuando brilla con toda su fuerza (como el de Jesús en la transfiguración), siendo símbolo de algo glorioso e irresistible.

Cristo aparece en medio de siete candeleros. Este candelero es el símbolo del nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. Cristo está en medio de la Iglesia y de las siete iglesias. Los cristianos pueden poner toda su confianza en Jesús porque desde el principio se revela como el que tiene todo poder en el cielo y en la tierra.

En cada una de las cartas a las siete iglesias, Juan va poniendo los títulos que ha dado a Cristo en esta visión inaugural y los adapta a las condiciones de cada iglesia.

El hermano y compañero Juan experimenta y comparte con las comunidades la situación de opresión-exclusión y el proyecto esperanzador del Reino de Dios. Las comunidades deben vivir con intensidad el tiempo de gracia que llega pronto. Ellas, llenas de un optimismo indomable, sabían que el misterio del mal no iba a durar para siempre. El triunfo de Cristo y de los que permanecen fieles a su proyecto se hará pronto una realidad. Eso les animaba a perseverar y a resistir. Juan pretende alimentar la fe, la esperanza y el entusiasmo para que los primeros cristianos aclamen llenos de júbilo: ¡Marana Tha! “¡Ven, Señor Jesús!”

2.3. Aplicación pastoral

“No temas, yo soy el que vive...”

La convicción de las primeras comunidades que Jesús les acompañaba, les llevó a un compromiso concreto y martirial. En los actuales momentos, manda la ley del “mercado”, todo se vende y se compra. Esta ley martiriza y mata, porque lo que importa es producir. Es la ley del miedo. Pero, ¿cómo ser auténticos testigos fieles de Jesucristo en un mundo así?

“Estuve muerto, pero ahora vivo para siempre...”

Sin embargo, a pesar de que parece reinar la muerte en América Latina, hay signos de vida y esperanza, porque los pobres han abrazado terca y férreamente al Dios de la vida. Ellos son conscientes que al llamarse discípulos y seguidores de Jesús, el testigo fiel, deben comprometerse en serio, precisamente donde sean más difíciles la paz, la fraternidad, la entrega confiada al Padre. En este sentido, comprenden que si quieren ser fieles a este empeño, no pueden evitar la denuncia, el rechazo a toda idolatría y opresión y asumir la marginación y las nuevas formas de martirio que tiene el sistema.

Pero no se trata de abrazar la cruz por la cruz; sino de hacerlo por amor y solidaridad con las víctimas de este mundo. Hay una solidaridad que conduce a la cruz y que nos capacita para no rehuirla, para abrazarla en esperanza de la vida, superando el miedo a morir. “Si el grano de trigo no muere, no puede dar frutos” (Jn 12, 24)

Esta solidaridad lleva a la persecución y exclusión por parte de este mundo insolidario e idólatra, que quiere mantener sus intereses e ideologías que excluye a una gran parte de la humanidad de toda posibilidad de vida digna.

Como consecuencia de la solidaridad, surge en América Latina una Iglesia *martirial*, que no es otra cosa que el amor fiel de la misma Iglesia al mundo de los excluidos. No se busca el martirio por el martirio, sino la vida y liberación de los pobres, que es presencia del Reino de Dios. El martirio en América Latina, como semilla que genera vida, es un servicio al Reino de Dios que viven muchos laicos comprometidos, catequistas, animadores de la Palabra, sacerdotes, religiosas, religiosos y obispos.

Escuchemos y meditemos las palabras, selladas con su propia sangre, de un testigo fiel de Centroamérica, Mons. Romero:

“Cristo nos invita a no tenerle miedo a la persecución porque, créanlo hermanos, el que se compromete con los pobres tiene que correr el mismo destino de los pobres... Solo me consuela que Cristo, que quiso ser fiel a su Dios Padre, también fue incomprendido y le llamaron revoltoso y lo sentenciaron a muerte, como me han amenazado a mí en estos días... Debo decirles que, como cristiano, no creo en la muerte sin resurrección. Si me matan resucitaré en el pueblo salvadoreño... El martirio es una gracia que no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la esperanza será pronto una realidad...”

“Escribe pues lo que has visto tanto lo presente, como lo que debe suceder después...”

Aparentemente el mal impera por encima del bien, pero la esperanza del Reino debe seguir siendo nuestra fuerza. ¡Sabemos que Dios tiene la última palabra!

Seamos creativos y fieles en el anuncio del Reino, en nuestra vida personal, familiar y comunitaria. No tengamos miedo, porque Dios nos acompaña y nos anima. Este anuncio, en un mundo de antitestimonio e infidelidad, tiene que partir de una experiencia profunda de Jesús Resucitado y de su proyecto.

Lauren Fernández

Apartado 17-03-252

Quito

Ecuador

lauren@uio.satnet.net

Jaime Castillo

Apartado 17-01-1081

Quito

Ecuador

pastoralbiblica@confep.org.ec

RESEÑAS

Fred Strickert, *Bethsaida. Home of the Apostles*. Collegetown (Minnesota), Michael Glazier, 1998, 187 págs.

El autor, Fred Strickert, es profesor de Nuevo Testamento en Wartburg College, Iowa, Estados Unidos, y desde 1988 ha sido codirector de las excavaciones arqueológicas en et-Tel, la antigua Betsaida. Su libro muestra una interesante combinación de pericia en los recientes Estudios Bíblicos en Norteamérica y de su experiencia arqueológica en el sitio donde fue la ciudad pesquera de donde provinieron Pedro, Andrés, Felipe, y los hijos de Zebedeo, Juan y Santiago, entre los apóstoles.

Et-Tel es un "tel", una loma artificial dejada por una antigua ciudad. Demuestra una serie de ocupaciones por unos tres mil años que terminan en el segundo siglo de nuestra era. Sorprendentemente, este cerro está situado más de un kilómetro y medio del lago de Genesaret o Galilea. Su nombre significa "casa del pescador" y los apóstoles que siguieron a Jesús allí eran de oficio pescadores. Todo indica que en un tiempo el lago llegaba hasta el pie del cerro donde están las ruinas. Hubo un catástrofe natural, un terremoto, que ocasionó grandes deslaves que obstruyeron el río Jordán por un tiempo. Cuando el río rompió esta barrera bajó con fuerza inusual que trajo montones de sedimentos que dejaron a et-Tel removida del lago e inutilizada para su función tradicional, la pesca. El cerro muestra en su última etapa los efectos del terremoto, techos caídos y paredes descuadradas. Strickert sugiere que fue el terremoto de 115 dC, que destruyó para siempre la ciudad de Betsaida, terremoto descrito con amplitud por Dio Casio porque el emperador Trajano casi fue muerto por sus efectos en Antioquía..

Los evangelios dicen que Betsaida fue una de las ciudades que más frecuentó Jesús. Aquí llamó a sus primeros discípulos, Pedro, Andrés, y los hijos de Zebedeo. Jesús vivía en Capernaúm y cuando iba a Betsaida se dice que "cruzaba al otro lado" en barco. Las dos ciudades quedan muy cerca pero el río Jordán impedía su mutuo acceso por tierra en aquellos tiempos, aunque hoy existe un puente. Según Lc 9,10 la alimentación de los 5000 sucedió fuera de Betsaida. Pero según Mc 6,45 fue hasta después de este milagro que los discípulos cruzaron en barco al otro lado a Betsaida. Según Juan, más de acuerdo con Lucas, después del milagro partieron en la barca para cruzar el mar y llegar así a Capernaúm. Según Mc 8,22-26, fue en las afueras de Betsaida que Jesús curó un ciego escupiendo en sus ojos. Y, finalmente Betsaida es incluida con Capernaúm y Corazín en la maldición a quienes no le han recibido (Mt 11,20-24 y Lc 10,13-15).

No cabe duda que Betsaida fue una ciudad importante para Jesús y sus apóstoles. Sin embargo, tiene una historia curiosa. Las excavaciones demuestran que se fundó un poco antes del 3000 aC pero no se menciona en la Biblia hebrea. Esto se debe, probablemente, a que estaba fuera de los límites usuales de Israel. No estaba asignada a ninguna de las tribus y no estaba en Israel desde Dan hasta Beerseba. Josefo la menciona muchas veces con el nombre Julias, y en la literatura rabínica se la conoce con el nombre Tzaida. En tiempos de Jesús estaba en la tetarquía de Felipe. Este tetrarca fundó dos ciudades, Cesarea (Cesarea Filipos de los evangelios) y Julias, así nombrado por la hija de Augusto César. Esto sucedió en septiembre del año 30, probablemente meses después de la crucifixión de Jesús, que fue probablemente en abril de ese año. Felipe habría conocido a Julia cuando se crió en Roma. Ella ya estaba muerta cuando fundó la ciudad, y con este hecho también estableció un culto a ella, cuya divinización era motivo aún de debate en Roma.

El lector verá con esta síntesis de información tomada de este libro que podrá encontrar aquí un caudal de información poco conocida sobre un tema muy pertinente a los evangelios. Como el autor es un arqueólogo ofrece mucha valiosa información numismática, de las casas comunes de la época de Jesús, de los materiales de pesca y los restos de implementos pesqueros que se han descubierto, y otras muchas. Recomendado para el profesor de Biblia que quiere mejorar su conocimiento de las "realia" de tiempos bíblicos.

Jorge Pixley

Apartado 2555

Managua

Nicaragua

Correo electrónico: jjpixley@nicarao.org.ni

Ivoni Richter Reimer, *O belo, as feras e o novo tempo*. São Leopoldo-Petrópolis, Centro de Estudos Bíblicos-Vozes, 2000, 113 págs.

El libro *O belo, as feras e o novo tempo*, viene a enriquecer las contribuciones que la autora ya hizo por medio de otras obras como los libros *Vida de mulheres na sociedade e na igreja. Uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos* (São Paulo, Paulinas, 1995) y *Tempos de graça. O jubileu e as tradições jubilares na Bíblia* (São Leopoldo-São Paulo, CEBI-Paulus-Sinodal, 1999), éste en coautoría con Haroldo Reimer.

O belo, as feras e o novo tempo es una de las recientes y buenas obras que incursionan en el campo de la teología y la interpretación bíblica brasileña y latinoamericana y caribeña, que nacen de históricas experiencias de la lucha por una digna (sobre)vivencia en lo cotidiano, marcado por placeres y pesares. Vamos a reseñar algunos de sus más relevantes aspectos en un intento de hacerlo más conocido.

La autora se propone privilegiar historias y palabras que ayuden en la caminata hacia un nuevo tiempo, un tiempo en el cual mujeres, niños y hombres puedan construir un mundo sin discriminaciones y vivir en él. A través de once textos atravesados por poesías/poemas y arte, Ivoni presenta ejemplos del proceso interpretativo e invita a lectoras y lectores a ese ejercicio.

Dentro de los textos de esta obra que consideramos más importantes para la lectura de la Biblia, en un ejercicio de espiritualidad y de compromiso con la vida y para la interpretación del texto bíblico en un proceso creativo-crítico, destacamos, primeramente, “Lecturas bíblicas feministas”.

En su texto, Ivoni trata de visibilizar mujeres y sus experiencias, reflexionando acerca de la función de los textos bíblicos y de nuestra lectura; escribe respecto de nuevos sujetos y paradigmas como nuevos desafíos; enseña a analizar textos de la Biblia con la categoría de género y a observar elementos implicados en el examen de las relaciones sociales y de género, estimulando reflexiones y actuaciones teológico-pastorales y esbozando nuevas interpretaciones, como la de Lucas 10,38-42 y Juan 4,1-42.

Al reflexionar sobre la función de los textos bíblicos y de nuestra lectura, es preciso preguntarse por los efectos históricos y la función de esas historias de la Biblia y de sus interpretaciones y aprender a leer todas las historias, inclusive las de opresión y terror contra mujeres, niños y personas empobrecidas.

Igualmente, al analizar textos bíblicos con la categoría de género, se necesita saber que ésta enfatiza el carácter social de las distinciones construidas sobre la base de las diferencias biológico-sexuales y ayuda a comprender que esas diferencias se reproducen y se expresan en los múltiples relacionamientos sociales entre mujeres y mujeres, mujeres y hombres y hombres y hombres. Y, en esas relaciones, la dinámica y la cuestión de cambio y de poder son fundamentales.

Uno de los elementos implicados en el examen de las relaciones sociales y de género es el símbolo, que expresa profundas experiencias sociales y personales y evoca múltiples representaciones. Y otro decisivo elemento, en ese examen, es el proceso de deconstrucción y reconstrucción, en el cual es necesario valerse, también, de elementos hermenéuticos de la intertextualidad (otros textos bíblicos), de la intratextualidad (textos dentro del texto) y de la extratextualidad (textos apócrifos y documentos y escritos del mundo contemporáneo del texto).

Un segundo y relevante texto de *O belo, as feras e o novo tempo* que nos lleva a saber que podemos interpretar el texto bíblico, que éste nos ayuda a interpretar nuestra vida y que es preciso construir el tiempo nuevo que se quiere tornar realidad, ya ahora entre nosotros, es “De la memoria a la novedad de vida”.

Aquí la autora recuerda que, en la interpretación de la Biblia, se requiere dar un salto hermenéutico, quitando el polvo de historias olvidadas y leyéndolas, también, por el reverso y a través de la presencia silenciada de mujeres. Ella recuerda, además, que el apóstol “Pablo afirma que todas las personas, indistintamente, se hallan bajo el dominio del pecado” (Rm 3,9ss.) (pág. 54), pero que, tratándose de mujeres, ese tema —“pecado y culpa”— adquiere, con facilidad, una función opresora. Recuerda que en el trabajo misionero

...sale a flote, a través del propio testimonio de Pablo, la participación decisiva de mujeres en el trabajo misionero y evangélico de la Iglesia en sus inicios... Mujeres apóstolas, como Junia. Misioneras, como Priscila, Tecla, Trifena, Trifosa y tantas

otras. Mujeres que, a partir de su trabajo profesional, eran también la base económica y doctrinaria del trabajo de evangelización y misión. Ese trabajo se hallaba muy próximo a la vida de las personas. Eran mujeres como Cloe y Priscila (1 Cor 1,11; Rm 16,3; Hch 18), quienes en sus casas reunían comunidades de Jesucristo. Y allí formaban pequeñas células de resistencia dentro del Imperio Romano (págs. 54s.).

Ivoni muestra, por último, que

nos encontramos en un camino hermenéutico-exegético donde vemos las “cosas antiguas”, pero constatamos que ellas, de hecho, aún no pasaron; donde queremos vivir la novedad de vida, pero las estructuras “de lo viejo” son tan fuertes que muchas veces todavía acabamos envueltas (pág. 59).

A pesar de eso, es necesario recomponerse y andar en novedad de vida.

Son varios los otros textos del libro *O belo, as feras e o novo tempo* que, fundamentados en el análisis sociohistórico, nos llevan a adentrarnos en la historia y en la fe de mujeres, niños y hombres en los inicios del cristianismo, motivándonos a vivir nuestra fe en compromiso con la vida y la justicia que provienen de Dios.

En lo que atañe a la apreciación y a la evaluación de la obra, se debe tomar en cuenta su buena presentación y su forma didáctica y precisa. El arte del lenguaje y de las ilustraciones y poesías está presente en cada texto. El estilo de la obra es serio, no existiendo abuso de adjetivos, ni el uso de palabras arcaicas o desconocidas de lectoras/es académicamente faltas/os de preparación.

El lenguaje del libro es claro, correcto y específico. Y su modo narrativo es bastante realista. El contenido es lógico y sistematizado y posee coherencia y progresividad de ideas, estando sus partes bien dispuestas y organizadas. La obra demuestra claramente que su autora tiene sólidos y amplios conocimientos académicos, bíblico-exegéticos, teológicos y de fuentes contemporáneas de los textos neotestamentarios. Sus afirmaciones son envolventes, siendo que, en cada una de sus páginas, lectura, interpretación y vida se entrelazan: la vida aflorando de la Palabra de Dios, la Palabra divina interpretando la vida y la interpretación dando vida a la Palabra. La obra no exige conocimientos previos para comprenderla, debido a su lenguaje accesible y clara metodología.

En suma, el libro *O belo, as feras e o novo tempo* destaca tres elementos centrales en la teología y en la vida —lo bello, que fecunda la vida; las fieras, que pellizcan la vida; y el nuevo tiempo, que (re)impulsa la vida—, siendo, por sus propios méritos, su valor, su contribución, *recomendable* para todas las personas que anhelan ver lo bello manifestándose en su vida, a fin de vivir Su belleza y tener fuerzas para luchar contra los poderes de las fieras, construyendo el nuevo tiempo marcado por la paz, a través de la justicia.

Vera Lucia Monteiro da Silva Mattos

Avenida General Felicíssimo Cardoso 835, bloco 1, ap. 1105

Barra da Tijuca

Rio de Janeiro - RJ

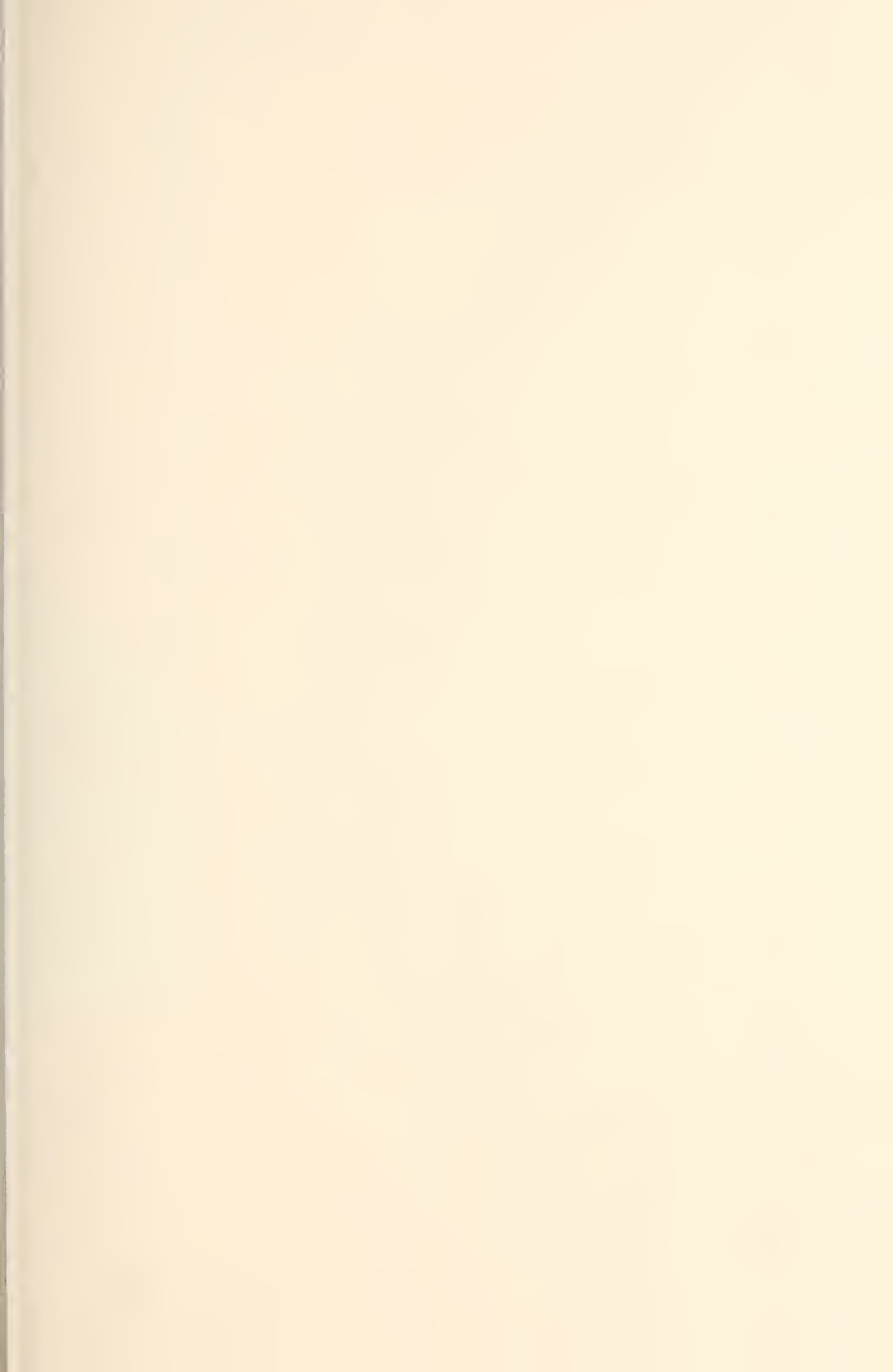
Brasil

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Oposición.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
- 5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Oposición y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Anado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco.*
24. *Por una tierra sin lágrimas.*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La palabra se hizo india.*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Ordinarios Extrapalestinos (35-138 d. C.)*
30. *Economía y Vida Plena.*
31. *La carta de Santiago.*
32. *Ciudadanos del Reino.*
33. *Jubileo.*
34. *Apocalipsis de Juan y la Mística del Milenio.*
- 35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.*
37. *El género en lo cotidiano.*
38. *Religión y Erotismo. Cuando la Palabra se hace carne.*
39. *Sembrando esperanzas.*

Para suscripciones dirigirse a:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecueménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541



Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01449 3714

FOR USE IN LIBRARY ONLY
PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY

